

إصدارات مؤسسة الدليل - الكتاب 15

الداروينيّة الجديدة والإلهيّات الإسلاميّة

دراسةٌ ونقدٌ للنظريّة الداروينيّة الجديدة لأشهر ملحدٍ في العالم في ضوء الإلهيّات الإسلاميّة

د. فخر الدين الطباطبائي

مراجعة
ياسين بن جابو

EVOLUTION

الداروينيّة الجديدة والإلهيّات الإسلاميّة

الداروينيّة الجديدة والإلهيّات الإسلاميّة

دراسةٌ ونقدٌ للنظريّة الداروينيّة الجديدة لأشهر ملحدٍ في العالم

في ضوء الإلهيّات الإسلاميّة

تأليف: د. فخر الدين الطباطبائي

مراجعة: ياسين بن جابو



http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

هويّة الإصدار

اسم الإصدار: الداروينيّة الجديدة والإلهيّات الإسلاميّة

المؤلّف: د. فخر الدين الطباطبائي

مراجعة: ياسين بن جابو

الإشراف العلميّ: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم
- **تصميم الغلاف**: محمدعلي الموسوي
- **الإخراج الفنّيّ**: محمدحسن البهادلي
- **المطبعة**: عاشوراء

الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2019

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 34

الرقم الدولي (ISBN): 9789922647142



http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

المحتويات

الفصل الثاني: الطبيعانية والعلموية الاختزالية؛ مبنى إلحاد دوكنز

الفصل الثالث: "وهم الإله" لدوكنز ونفي علل ما وراء الطبيعة

الفصل الرابع: الجين الأناني ذريعة لإنكار الإله دراسة الأسس الأنطولوجية لرؤية دوكنز في مجال تطور الأنواع والأصل المشترك



كلمة المؤسسة

بعد دراسة الواقع الفكريّ والثقافيّ العامّ وتشخيص ما يعانيه من هستيريا فكريّةٍ وفوضى معرفيّةٍ، استدعى ذٰلك ضرورة قيام مشروعٍ فكريٍّ ناهضٍ، يحمل على عاتقه مسؤوليّة التصدّي لهٰذا الأمر، ضمن رؤيةٍ واقعيّةٍ قادرةٍ على تأصيل أسس الفكر الإنسانيّ ودحض الشبهات ومعالجة الإشكاليّات الفكريّة، وبحسب عقيدتنا فإنّ النموذج الأمثل للرؤية العقديّة الّتي تصلح لإعطاء حلولٍ ومعالجاتٍ حقيقيّةٍ منسجمةٍ مع الواقع، هي الرؤية القائمة على أساس المنهج العقليّ المدعّم بنصوص القرآن الكريم وكلمات أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، الّذين أثبت العقل مرجعيّتهم. لذا استدعى الأمر إنشاء مؤسّسةٍ علميّةٍ مُتْقِنَةٍ تحمل على عاتقها هٰذا المشروع وتنفّذه على أرض الواقع، فانبثقت من كنف العتبة الحسينيّة المقدّسة مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، وهي مؤسّسةٌ علميّةٌ ذات هيكليّةٍ متماسكةٍ، تتألّف من كادرٍ علميٍّ متخصّصٍ بالعقيدة في كلّ مجالاتها، وكادرٍ إداريٍّ وإعلاميٍّ تقع على عاتقه مسؤوليّة تهيئة متطلّبات العمل العلميّ ومستلزمات إخراجه بالشكل المناسب، وتسويقه ضمن خططٍ مدروسةٍ.

وقد وضع القائمون على المؤسّسة خطّة العمل ضمن مجالاتٍ ثلاثةٍ هي:

1ـ مجال التحقيق والبحث العلميّ.

2ـ مجال التعليم.

3 ـ مجال التبليغ والإعلام.

وما يهمّنا في هٰذه الكلمة هو الإشارة إلى المجال الأوّل الّذي يهتمّ بتأليف الكتب وتحقيقها، وإصدار مجلّاتٍ متخصّصةٍ وكراريس تثقيفيّةٍ في مجال الفكر والعقيدة.

ولمّا كانت الطبيعة الفكريّة للمشروع تفرض على المؤسّسة طابعًا علميًّا تحقيقيًّا، ليكون الأساس والمنطلق للمشاريع الأخرى الّتي تتبنّى المؤسّسة تنفيذها ضمن خطّتها العامّة؛ فالتحقيق العلميّ هو الأداة الرائدة في صياغة رؤيةٍ متكاملةٍ منسجمةٍ تعبّر عن النظام العقديّ الّذي ينبغي الإيمان به والعمل على وفقه، وليس ثمّة ما يمكن التعويل عليه ـ في مقام دراسة الرؤى المختلفة وتقييمها وفرزها بنحوٍ موضوعيٍّ ـ سوى الأسلوب العلميّ التحقيقيّ.

على هٰذا الأساس ارتأى القائمون على هٰذا المشروع أن يكون (التحقيق والبحث العلميّ) قوام المؤسّسة الّذي يعدّ رصيدها ومصدر قوّتها؛ ولذا تمّ تشكيل شعبةٍ خاصّةٍ للبحوث والدراسات ضمن هيكليّة المؤسّسة؛ للقيام بهٰذا الدور المهمّ والضروريّ، تضمّ مجموعةً من الوحدات العلميّة المختصّة بمختلف مجالات الفكر العقديّ.

منهجنا التحقيقيّ

منهجنا المعتمد في مؤسّسة الدليل هو المنهج العقليّ، ولسنا نعني بالمنهج العقليّ قصر النظر على معطيات العقل المجرّد وما تجود به البراهين المنطقيّة من دون الاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى، وإنّما نعني بالمنهج العقليّ ما يكون العقل فيه أساسًا وحاكمًا في تقييم المناهج المعرفيّة ومعطياتها، والاستفادة من

الأدوات المعرفيّة بأنواعها كافّةً، وكلٌّ حسب دائرة موضوعه، فالأحكام الحسّيّة (دائرة المحسوسات) نرى أنّ الحاكم فيها العقل، ولٰكن بواسطة الأدوات الحسّيّة، وأمّا أحكام الحسّ الباطن أو الكشوفات العرفانيّة فالعقل هو الحاكم بواسطة ما يسمّى (القلب) في اصطلاحهم، وكذا الأحكام القانونيّة التشريعيّة، والأحكام العقديّة الجزئيّة ليس للعقل طريقٌ لها سوى النصوص القانونيّة أو الدينيّة، بمعنى أنّ العقل هو الّذي يمنحها الحجّيّة، ويسمح باعتمادها والجري على طبقها؛ لأنّ العقل منقادٌ إلى مصدرها قهرًا بعد ما ثبتت له وفق رؤيته الكونيّة أنّ له هٰذا المقام وتلك الشأنيّة.

وأمّا الأحكام العقديّة الكلّيّة فليس ثمّة واسطةٌ للعقل في إدراكها، وإنّما يدركها بنفسه مباشرةً. نعم، يمكن أن يكون هناك منبّهاتٌ من النصوص الدينيّة أو غيرها.

وبعبارةٍ مختصرةٍ: منهجنا التحقيقيّ، الّذي يرى القائمون على المؤسّسة اعتماده في مقام البحث والتحقيق هو المنهج العقليّ بالوصف الّذي تقدّم، وهٰذا المنهج محلّ قبولٍ واعتمادٍ من أغلب أساطين متكلّمي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، هٰذا في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الإثبات والجدل والإقناع، فيمكن الاستعانة بكلّ الوسائل الّتي تقرّب وجهة النظر والمعتقد إلى ذهن المخاطب.

أصناف المشاريع في هٰذا المجال ثلاثةٌ:

1 ـ المشاريع طويلة الأمد

وهي المشاريع الأساسيّة الّتي لا تقلّ مدّة إنجازها عن سنتين، ويتمّ العمل عليها بشكلٍ متوازٍ من قبل الواحدات كافّةً، وتتمثّل في الموسوعات والكتب

الكبيرة نسبيًّا، ومخاطبها الرئيسيّ المتخصّصون والنخب.

2 ـ المشاريع متوسّطة الأمد

وهي المشاريع الّتي لا تزيد مدّة إنجازها عن السنة، وتكون على شكل كتبٍ متوسّطة الحجم أو كتيّباتٍ أو مجلّةٍ، بحيث لا يزيد عديد صفحاتها عن مئتي صفحةٍ، ومخاطبها المتخصّصون والنخب والمثقّفون.

3 ـ المشاريع قصيرة الأمد

وهي المشاريع الّتي لا تزيد مدّة إنجازها عن ثلاثة أشهرٍ، وهي الكراريس الّتي لا يتجاوز عديد صفحاتها عن خمسٍ وعشرين، ومخاطبها عامّة المثقّفين.

ولمّا كانت الساحة الفكريّة والعقديّة في مجتمعاتنا الإسلاميّة بشكلٍ عامٍّ قد تأثّرت بظاهرة الإلحاد الجديد الّتي ظهرت في الغرب في الوقت الراهن، فقد سعت المؤسّسة لكاتبة مجموعةٍ من الأبحاث الّتي تنقد وتردّ على دعاوى روّاد تلك الظاهرة، وكان هٰذا الكتاب من بين تلك الأبحاث الّتي صادق عليها المجلس العلميّ الموقّر في المؤسّسة، وقد تفضّل بكتابته مشكورًا **السيّد الدكتور فخر الدين الطباطبائيّ**، إذ بذل جهدًا كبيرًا في تدوينه حتّى خرج بالمحتوى العلميّ الموجود ، وقام بمراجعته وتصحيحه **الأستاذ ياسين بن جابو** فشكر الله سعيه، وبعد إتمام العمل قام المجلس العلميّ في المؤسّسة بمراجعته النهائيّة والمصادقة على طباعته.

وفي الختام نسأل المولى عزّ وجلّ الموفقيّة والسداد لكلّ الّذين ساهموا في إنتاج هٰذا الكتاب القيّم من العلميّين والإداريّين والفنّيّين.

مقَدَّمَةُ المؤلِّف

مضى قرابة قرنٍ ونصف القرن على طرح داروين نظريّته الشهيرة، وربّما لم يكن لأحدٍ أن يتصوّر ـ حتّى داروين نفسه ـ أن تترك نظريّته هٰذه كلّ هٰذا التأثير في مختلف مجالات المعارف الإنسانيّة، وأن تتحوّل إلى بحثٍ واسعٍ في مختلف الفروع، ومنها فلسفة الدين والإلٰهيّات. فمع أنّ نظريّة التطوّر (Evolution Theory) ـ الّتي تدّعي أنّ أنواع الكائنات الحيّة كلّها ومنها الإنسان ذات أصلٍ مشتركٍ، وتسعى إلى تبيين ذٰلك وفقًا لمحوريّة الانتقاء الطبيعيّ (Natural Selection) ـ قد لا تكون نظريّةً إلحاديّةً بنفسها، إلّا أنّها أصبحت شمّاعة لكثيرٍ من الملحدين والشكّاكين لإنكار وجود الإلٰه وما وراء الطبيعة، ومن هٰؤلاء الملحدين "كلينتون ريتشارد دوكنز" (Clinton Richard Dawkins) الّذي استطاع من خلال تحديث نظريّة التطوّر أن يصبح أكبر منكرٍ لوجود الإلٰه في العالم يُرجَع إليه في هٰذا الصدد، وقد اتّسع نطاق آراء هٰذا الملحد لتصل إلى البلدان الإسلامية أيضًا، ولٰكن مع هٰذا لا نجد في دوائرنا العلميّة ـ لحدّ الآن ـ كتابًا يتطرّق بشكل جادٍّ لدوكنز وآرائه، ويمكن الادّعاء أنّه إلى الآن لم يُطرَح بحثٌ يشرح النسخة الدوكنزيّة لنظريّة التطوّر من وجهة نظر الفلسفة الإسلاميّة.

وبما أنّ جميع النظريّات العلميّة – بالإضافة إلى طبقاتها وأنظمتها الخارجيّة

– مُثقلةٌ بالمباني والأسس الميتافيزيقيّة والفلسفيّة الواضحة أو الخفيّة، فإنّه من أجل الردّ عليها لا بدّ أوّلًا من تحديد منهجيّة الهدف وطبقته.

وخطّة هٰذا الكتاب هي مناقشة مباني نظريَّة دوكنز، وعليه فسوف نقوم بدراسة الأسس الفلسفيّة للرؤية التطوّريّة عند دوكنز من وجهة نظر الفلسفة الإسلاميّة، ونقوم بنقدها، وإذا تمّ هٰذا العمل بالنحو الصحيح فسوف يتّضح أنَّه يجب علينا التمييز في آراء دوكنز بين أمرين: أ ـ أصل نظريّة التطوّر وفقًا لمنهج دوكنز الأحيائيّ، ب ـ استنتاجاته الإلحاديّة وما بعد الأحيائيّة. وبذٰلك سوف نحصل على النتائج التالية:

1- نظريّة التطوُّر حتّى في نسختها الدوكنزيّة ـ وبغضّ النظر عن استنباطات دوكنز عمّا وراء الأحيائيّة الخاطئة ـ هي في الأصل ليست في حدّ ذاتها نظريّةً إلحاديّةً منافيةً لقواعد الفلسفة الإسلاميّة، وأشخاصٌ مثل دوكنز «مخطئون؛ إذ يتصوّرون أنّ نظريّة التطوّر إلحاديّةٌ بنفسها، وباختيارهم لهٰذا المسلك الضيّق الزائف يكونون قد أمضوا استمراريّة لزوم الاختيار بين العلم والدين»[1]. وعلى هٰذا فإنّه بناءً حتّى على أكثر الافتراضات تفاؤلًا بأنّ نظريّة التطوّر ستصبح يومًا ما أمرًا قطعيًّا وبدهيًّا من الناحية العلميّة، إلّا أنّه يمكن الإيمان بعالمٍ تطوّريٍّ قائمٍ على التدبير الإلٰهيّ؛ ومن هنا نجد الكثير من العلماء يعتقدون بأنّ «الإيمان بالإلٰه لا يتنافى بذاته مع العلم، لٰكنّه يتعارض مع الميتافيزيقا المادّيّة [لأشخاصٍ مثل دوكنز]»[2].

2- لقد خرج دوكنز عن نطاق علم الأحياء من خلال تعرّضه لبيان

---

(1) Ian Barbour, Religion and Science, p 82.
(2) Ibid. p 82.

نظريّاتٍ تتجاوز دائرة هٰذا العلم، وتدخّل في علمٍ لا يمتلك فيه خبرةً ولا مهارةً. ومن هنا فإنّ كلام دوكنز في مجالات الأخلاق، والدين والفلسفة في غاية السذاجة وعدم النضج، والحقيقة أنّ دوكنز وأتباعه من العَلمويّين (Scientism) «فشلوا في التمييز بين الأسئلة العلميّة والأسئلة الفلسفيّة... واستعملوا المفاهيم العلميّة في رؤيتهم الميتافيزيقيّة أوسع ممّا يقتضيه استعمالها العلميّ؛ لأجل توفير الأرضيّة المساعدة للفلسفات المادّيّة الشاملة»[1].

3- «إلحاد دوكنز قائمٌ على شواهد أحيائيّةٍ بشكلٍ غير صحيحٍ وغير كافٍ، ويجب علينا تتبّع جذور هٰذا الإلحاد في مكانٍ آخر»[2]، بل يجب البحث عن إلحاد أشخاصٍ من قبيل دوكنز وعن حقيقة فهمهم الناقص أو الخاطئ للمباني الفلسفيّة، وخروجهم العشوائيّ والاعتباطيّ عن نطاق العلوم التجريبيّة؛ لذا فإنّ الفلسفة تتنافى فقط مع إلحاد دوكنز وفهمه غير الصحيح شبه الفلسفيّ، وعلى دوكنز أن يدرك أنّه لا يمكن الوصول إلى حقائق العالم كلّها بواسطة الأدوات التجريبيّة.

ومن أجل ذٰلك نحن بحاجةٍ في كثيرٍ من الأمور إلى بحثٍ عميقٍ عقلائيٍّ وفلسفيٍّ. وهٰذا الكتاب سوف ينبّه دوكنز ومن يشاركه التفكير إلى أنّه "إذا أراد عالمٌ أن يتكلّم كفيلسوفٍ يجب عليه أن يُبدي رأيه في مستوى الأمر الفلسفيّ"[3].

---

(1) Ibid. p 81.
(2) Alister McGrath. Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life. p 53.
(3) Antony Flew. there is a god; how the world most notorious atheist changed his mind. p 91.

وقد قال ألبرت أينشتاين (Albert Einstein) إنّ رجل العلم فيلسوفٌ فقيرٌ[1].

وقبل البدء بالبحث يجب التنبيه على بعض النقاط المهمّة:

1ـ بما أنّ دخول دوكنز في الأمور ما وراء الأحيائيّة؛ كالأمور الدينيّة، أو الفلسفيّة، أو الأخلاقية يعدّ أمرًا مذمومًا وغير ناضجٍ، فكذٰلك يعدّ أمرًا مذمومًا دخول الفلاسفة في الأمور التجريبيّة والأحيائيّة؛ لأنّها ليست من اختصاصهم.

ومن هنا فإنّ هٰذا الكتاب الّذي دوِّن بمنهجٍ فلسفيٍّ، لا يسعى إلى إثبات نظريّة التطوّر أو نفيها؛ لهٰذا لا ينبغي أن يُستنتج من ملاحظات بعض الفلاسفة ـ الّتي يُشمّ منها رائحة التطوّر ـ أنّ هٰؤلاء الفلاسفة تلقّوا نظريّة التطوّر بالقبول، بل إنّ أقصى ما يمكن فهمه من هٰذه الملاحظات الفلسفيّة أنّ بعض الحكماء والفلاسفة يرون أنّه يمكن تبيين نظريّة التطوّر وفقًا لعناصر نظامهم الفلسفيّ، وأنّهم يرونها أمرًا ممكنًا، وهٰذا أمرٌ مغايرٌ للقبول بنظريّة التطوّر وعدّها أمرًا حتميًّا في عالم الطبيعة.

وبعبارةٍ أخرى: يرى هٰؤلاء الفلاسفة أنّه حتّى لو حدث أن أصبحت نظريّة التطوّر خاليةً من الإشكالات يومًا ما، فلن يكون هناك تناقضٌ في نظامهم الفلسفيّ، ولن يشكّل ذٰلك طعنًا في نظامهم الفلسفيّ.

2ـ وبما أنّ الهدف الأصليّ من هٰذا الكتاب هو دراسة الأسس الفلسفيّة لنظريّة التطوّر في نسختها الدوكنزيّة، ونقدها، فإنّه لم يتمّ نقد **علميّة** هٰذه

---

(1) Albert Einstein, Out of My Later Years (New York: Philosophical Library, 1950). p 58.

النظريّة، لٰكنّ المتابعين لهٰذه البحوث يعلمون بنحوٍ ما أنّ كثيرًا من العلماء قبل البدء بأيّ نقدٍ، ذكروا إشكالاتٍ أساسيّةً على علميّة نظريّة التطوّر.

3ـ وبما أنّ الناس كلّهم من أيّ دينٍ أو اتّجاهٍ كانوا يشتركون في لغة العقل، فإنّ هٰذا الكتاب اختار لنفسه لغة المنهج العقليّ والفلسفيّ، وبهٰذه اللغة يمكن الحوار حتّى مع دوكنز نفسه والطعن في آرائه، ويمكن اتّباع المنهج الدينيّ في كتابٍ آخر، ودراسة نظريّة التطوّر وآراء دوكنز في ضوء الآيات والروايات. لهٰذا تجنّبنا في هٰذا الكتاب قدرَ الإمكان إبداءَ رأيٍ حول انسجام نظريّة التطوّر مع النصوص الدينيّة أو عدم انسجامها.

4ـ بالإضافة إلى ذٰلك، فإنّ المنهج الفلسفيّ في مجال نظريّة التطوّر ناظرٌ إلى إمكان تبيين هٰذه النظريّة وفقًا للمباني الفلسفيّة، وأمّا منهج النصوص الدينيّة في هٰذا المجال فهو ناظرٌ إلى وقوع التطوّر أو عدم وقوعه، وخاصّة في خلق الإنسان، من هنا لا يُستبعَد أن يَحكم فيلسوفٌ من المنظار الفلسفيّ بإمكان هٰذه النظريّة، وعدم استحالتها، لٰكنّه من منظارٍ دينيٍّ يصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ التطوّر لم يقع في خلقة الإنسان.

5ـ أحد الأهداف الأساسيّة لهٰذا الكتاب هو تقويم قدرات الفلسفة الإسلاميّة بخاصّةٍ الفلسفة السينائيّة والصدرائيّة في مواجهة إحدى أكثر النظريّات العلميّة إثارةً للتحدّي؛ لهٰذا فإنّ القرّاء الّذين لديهم اطّلاعٌ على آراء هٰذين الفيلسوفين سيحصلون على فائدةٍ أكبر.

مفهوم التطور

بدأ استعمال مصطلح "evolution" ومشتقّاته من قبيل فعل "evolve" في المصادر الإنجليزيّة في القرن السابع عشر أو الثامن عشر[1]. وهٰذا المصطلح له نفس الشكل في اللغات الأوربّيّة الشائعة[2]، وله أصولٌ لاتينيّةٌ، وقد كان أصله اللاتينيّ بهٰذا الشكل "evolutio" بمعنى "unrolling"[3] الإنجليزيّ، وهو مشتقٌّ من الفعل اللاتينيّ "evolvere"، وهو بدوره مركّبٌ من بادئةٍ لاتينيّةٍ هي ex + volvere[4].

ومع أنَّ مصطلح "evolution" في الأصل اللاتينيّ لا يحمل أيّ مفهومٍ للتطوّر والنموّ، لٰكنّ القواميس المعتبرة المعاصرة يستفيدون من

---

(1) ورد في قاموس وبستر أنّ تأريخ بداية الاستفادة من هٰذا المصطلح يرجع إلى عام 1775، وأمّا قاموس أوكسفورد فقد ذكر أنّ تاريخه هو بداية القرن السابع عشر: راجع:
online Oxford dictionary, evolution; online Merriam - Webster Dictionary, evolution

(2) كمثال لذٰلك تكتب في اللغة الإنجليزيّة والألمانيّة "evolution" وفي الفرنسيّة "évolution" وفي الإسبانيّة "evolución".

(3) online Oxford dictionary, evolution: Latin evolution, evolutio unrolling, from evolvere.

(4) Ibid, evolve: Latin evolvere, from e -(variant of ex-) 'out of' + volvere 'to roll'.

"development"[1] و"change"[2] لتوضيح هٰذا المصطلح. وهٰذا الأمر يشير إلى أنّ المصطلح الّذي نبحث فيه على الأقلّ في استعماله المعاصر اصطبغ قليلًا أو كثيرًا بمعنى هٰذين المفهومين.

وبالرغم من أنّ مشاهدة هٰذا المصطلح توحي إلى الذهن مصطلح علم الأحياء الداروينيّ، لٰكنّ داروين (Charles Darwin) نفسه لم يستعمله في الطبعة الأولى من كتابه "أصل الأنواع" (On the Origin of Species by Means of Natural Selection)، واستعمل فعله مرّةً واحدةً فقط في آخر فقرةٍ من كتابه[3]. وقد استعمل داروين بدلًا عنه عشرات المرّات عبارة " Descent with Modification" حتّى سمّيت نظريّته بـ" Theory Descent with Modification"، وربّما كان داروين في البدء حذرًا من استعمال مصطلح "evolution" بسبب استعمالاته المختلفة في نظريّات سائر العلماء، ويخشى من سوء الفهم والأحكام المسبَقة المحتمَلة في نظريّته بسبب ذٰلك، وبعد ذٰلك جاء أشخاص من قبيل هربرت سبنسر (Herbert Spencer) فاستعمل هٰذه الكلمة وأشاع استعمالها[4]. من هنا فقد استعمل داروين في **الطبعة السادسة** من كتابه أصل الأنواع كلمة "evolution" عدّة مرّاتٍ، وفي بعض سطور هٰذا

---

(1) Ibid, evolution:The gradual development of something; online Merriam-Webster Dictionary, evolution: a process of slow change and development.

(2) online Merriam-Webster Dictionary, evolution: a process of slow change and development.

(3) Charles Darwin, The Origin of Species (1th ed), p.306.

(4) See: online Etymology Dictionary, evolution: ...Herbert Spencer and other biologists after Darwin popularized evolution.

الكتاب غيّر عنوان نظريّته من: Descent with Modification through Theory of natural selection إلى: Theory of natural selection[1] evolution through. وهٰذا الأمر إنّما يدلّ على أنّ داروين كان يريد من هٰذا المصطلح نفس معنى "Descent with Modification"؛ لهٰذا يمكن الاستنتاج أنّ هٰذا المصطلح لم يكن فيه إشارةٌ إلى التكامل والتطوّر؛ بل يدلّ فقط على تغيّر الحيوانات من أجل التكيّف الأكبر مع المحيط.

وقد أشار داروين نفسه في موضعٍ من كتابه إلى هٰذه النقطة بكلّ وضوحٍ، حيث رأى أنّ مفهوم التطوّر في غاية الإبهام والتعقيد، ويؤمن بأنّ علماء الطبيعية لم يصلوا لحدّ الآن إلى اتّفاقٍ في الرأي حول مفهوم التطوّر[2]، وهو لم يكن يعتقد أنّ التغيّر يلازم دائمًا التطوّر والتعقيد؛ لأنّ «الأشكال الهابطة والبسيطة إذا انسجمت وتكيّفت بشكلٍ كاملٍ مع الظروف المعيشيّة الأقلّ تعقيدًا، فإنّه يمكنها أن تستمرّ مدّةً مديدةً في وجودها بنفس ذٰلك الشكل الهابط»[3]، ويشير أيضًا في موضعٍ آخر إلى هٰذه النقطة المهمّة قائلًا:

«الانتقاء الطبيعيّ أو بقاء الأصلح لا يتضمّن بالضرورة التطوّر التدريجيّ، وأثر الانتقاء الطبيعيّ هو أن تكون له فائدةٌ للموجودات الّتي تظهر وتنشأ في

---

(1) للتحقّق من صحّة هٰذا المطلب ينبغي مقارنة بضعة أسطرٍ من بداية القسم التالي من الفصل التاسع من الطبعة الأولى.
"On The Sudden Appearance Of Whole Groups Of Allied Species" Charles Darwin, The Origin of Species (6th ed), London Edition, p.170; Ibid (1st ed), p.270.
(2) Charles Darwin, The Origin of Species. (6th ed), p.69
(3) Ibid. p 177.

ظلّ الظروف الحياتيّة الصعبة جدًّا الّتي يتعرّض لها كلّ كائنٍ حيٍّ، وإذا لم يكن التطوّر مفيدًا لوحيد الخليّة فلماذا عليه أن يتّجه نحو هٰذا المسير؟ من الواضح أنّ الانتقاء الطبيعيّ لن يكون له أثرٌ فيها من أجل اكتساب منظومةٍ أكثر تطورًّا، وسوف تبقى دائمًا على تلك الحال»[1].

(1) Charles Darwin, The Origin of Species (1st ed), London Edition p 70.



نظرية التطور الدوكنزية
الأسس والنتائج

نظرية التطور الدوكنزية.. الأسس والنتائج

يعتقد دوكنز أنّ نظريّة التطوّر الداروينيّة نظريّةٌ علميّةٌ ومقنعةٌ، وقد بنى رؤيته فيما يخصّ محوريّة الجين على أساسها؛ لهٰذا فإنّ وجهة نظر عالم الأحياء هٰذا ترجع جذورها إلى نظريّة داروين، مع اختلافٍ، وهو أنّها امتزجت بعلم الجينات، وتتطرّق إلى تبيين جهاتٍ أكثر مقارنةً بحادثة التطوّر. يقول دوكنز في بيان صحّة الجهود العلميّة الّتي بذلها داروين:

«نظريّة داروين نظريّةٌ مقنعةٌ؛ لأنّها تدلّنا على الطريق الّذي يمكن عبره تحوّل البساطة إلى تعقيدٍ، وترشدنا إلى أنّه يمكن للذرّات غير المنظّمة أن تجتمع لتخلق نماذج أشدّ تعقيدًا وتنتهي في نهاية المطاف إلى صناعة الإنسان. لقد قدّم داروين حلًّا لمسألة وجودنا المعقّدة، وهو الحلّ الوحيد المطروح لحدّ الآن، والّذي يمكن القبول به»[1].

وعليه فمن أجل فهمٍ أفضل لآراء دوكنز، يجب أن تتّضح حياته العلميّة وخبايا تفكيره الفلسفيّ أيضًا.

---

(1) Richard Dawkins, The selfish Gene, p 12.

1 - ريتشارد دوكنز والداروينية الجديدة المتمحورة حول الجين

مع أنّ نظريّة داروين مدعومةٌ بالكثير من الشواهد والأدلّة، وأحدثت زلزالًا في المحافل العلميّة، وأبهرت الكثير من العلماء، لٰكنّها لم تستطع ـ حالها حال سائر النظريّات العلميّة ـ الإجابة عن الكثير من الأسئلة، ومن تلك الأسئلة عمليّة وراثة الصفات من الوالدين إلى الأبناء، ومن هنا حظي التمايز بين "الوراثة المزجيّة" (Blending inheritance) و"الوراثة الذرّيّة" (Particulate Theory Inheritance) بأهمّيّةٍ كبيرةٍ في تاريخ نظريّات التطوّر.

«في القرن التاسع عشر تقريبًا، كان الجميع يعتقد أنّ الوراثة عمليّة امتزاجٍ، وعلى أساس نظريّة الوراثة المزجيّة، ليس الأبناء فقط من يكونون حدًّا وسطًا بين والديهم في الصفات الظاهريّة والخلقيّة، بل تلك العوامل الوراثيّة الّتي ينقلونها إلى أبنائهم أيضًا تمتزج بحيث لا يمكن التفكيك بينها، ويمكن بيان أنّ الوراثة لو كانت مزجيّةً من هٰذا النوع، فمن غير الممكن تقريبًا أن تصبح عمليّة الانتقاء الداروينيّة عمليّةً[1]... لٰكنّ تكنولوجيا معلومات الجينات الرقميّة الّتي اكتشفها غريغور مندل (Johann Gregor Mendel) في الماضي، ورغم أنّه لم يبيّنها بهٰذه الصورة، فقد أثبت مندل أنّ ما نرثه من أبينا وأمّنا لا نمزجه مع بعضه، وإنّما نتلقّى إرثنا بصورةٍ ذرّيّةٍ منفصلة عن بعضها البعض. وكلّ ذرّةٍ إمّا أن يصلنا إرثها أو لا يصل»[2].

---

(1) Richard Dawkins, Darwin and Darwinism, A longer version of this article, authored by Richard Dawkins, first appeared in the British Edition of Microsoft(r) Encarta(r) Encyclopedia 98.
(2) Richard Dawkins, The Blind watchmaker, p 113.

وقد اشتهرت هٰذه النظريّة بـ"الوراثة الذرّيّة"، وقد نشر مندل الّذي كان معاصرًا لداروين هٰذه الرؤية في سنة 1865 ـ في الفترة بين تأليف كتابي داروين "أصل الأنواع" و"نشأة الإنسان" (The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex) – ولٰكن «لسوء الحظّ لم يقرأ داروين كتاب مندل، ولا قرأه عمليًّا أيّ شخصٍ آخر قبل وفاة داروين... [وبحسب رؤية مندل] فإنّ الأبناء سواءٌ كانوا من الناحية الجسديّة وسطًا بين الأبوين أم لم يكونوا، فإنّهم يتلقّون ذرّاتٍ وراثيّةً غير متّصلةٍ ويورّثونها، ونسمّي تلك الذرّات اليوم بالجين»[1].

أدرك "الداروينيّون"[2] بعد داروين قيمة هٰذا الاكتشاف، وسعوا من خلال تكثيف البحوث إلى أن يجيبوا عن الغموض الّذي يكتنف نظريّة التطوّر، ففي بداية القرن العشرين أصبحت البحوث الجينيّة أكثر سعةً وعمقًا، وبهٰذا قام الكثير من الداروينيّين بمزج علمَي الجينات وعلم المستحاثّات مع نظريّة التطوّر، وأنشؤوا بذٰلك "الداروينيّة الجديدة"(Neo Darwinism). كان رائد هٰذه النظريّة كما يذكر ريتشارد دوكنز هو رونالد فيشر (Ronald Fisher) عالم الأحياء والإحصائيّ البريطانيّ، وقد هبّ علم الجينات لمساعدة نظريّة التطوّر، وأنار الزوايا المظلمة فيها، وبعد ذٰلك بلغ هٰذا الفرع العلميّ قمّته مع الاكتشافات الجديدة في علم الأحياء الذرّيّ، وأطلق عليه جوليان هكسلي (Julian Huxley) "الاصطناع التطوّريّ الحديث" (The New

(1) Richard Dawkins, Darwin and Darwinism, A longer version of this article, authored by Richard Dawkins, first appeared in the British Edition of Microsoft(r) Encarta(r) Encyclopedia 98.

(2) وهو الاسم الّذي اشتهر به أتباع نظريّة التطوّر.

Synthesis = Modern synthesis، وكـذٰلك دخلت الداروينيّة الحديثة مرحلـةً جديـدةً بعد تطوّر علم الأحياء واكتشـاف الـ DNA في عام 1950 على يـد واطسـون (James Watson) وكريـك (Francis Crick).

يقول ريتشارد دوكنز حول هٰذا الأمر:

«النسخة الحديثة للداروينيّة تُدعى في الغالب الداروينيّة الجديدة، وقد حصل هٰذا التلقّي على يد علماء جينات السكّان رونالد فيشر وجون هولدين (John Haldane)، وسيوال رايت (Sewall Wright)، في عقدي العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين، وتمّ بعدها إدغامه في تلفيق عقد الأربعينات الّذي عُرِف بـ"الداروينيّة الجديدة". وقد قامت الثورة الأخيرة في علم الأحياء الذرّيّ الّتي بدأت في عقد الخمسينات بتقوية النظريّة المزجيّة لعقدي الثلاثينات والأربعينات وتأييدها أكثر من تغييرها إيّاها»[1].

ريتشارد دوكنز هو أحد علماء الأحياء الّذين واصلوا بحوثهم على أساس هٰذه التعاليم، ولد في 26 آذار 1941، وهو عالم أحياءٍ تطوريٌّ (Evolutionary biology) ، وداروينيٌّ بتمام معنى الكلمة[2]، وعالمٌ سلوكيٌّ[3] [في مجال

---

(1) Richard Dawkins, Darwin and Darwinism, A longer version of this article, authored by Richard Dawkins, first appeared in the British Edition of Microsoft(r) Encarta(r) Encyclopedia 98.
(2) Richard Dawkins, The Blind watchmaker, p 308.
(3) علم السلوك هو علم يُعنى بدراسة سلوك الحيوانات في محيطها الطبيعيّ وتحليل التطوّر وانطباق النماذج [مع المحيط].
Alister McGrath Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life. p 17.

الحيوانات] وأستاذٌ متقاعدٌ من جامعة أوكسفورد، وملحدٌ (Atheist) شهيرٌ، وإنسانيٌّ علمانيٌّ (Secular Humanist)، وعِلمويٌّ (Scientist).

تعرّف دوكنز في 16 من عمره على الداروينيّة وتعلّق بها؛ ولذٰلك اختار علم الأحياء دراسةً له، وواصل دراسته في فرع علم الحيوان في جامعة أوكسفورد. وهناك كان نيكولاس تينبرغن (Nikolaas Tinbergen) الفائز بجائزة نوبل مشرفًا على رسالته في الدكتوراه. ثمّ سافر إلى أمريكا وصار أستاذًا مساعدًا في جامعة بركلي في كاليفورنيا (University of California, Berkeley) بين عامي 1967 ـ 1969. وقد اختير في عام 1970 أستاذًا في جامعة أوكسفورد، وتعاون في الوقت نفسه مع معهد نيو كولج في أوكسفورد (New College, Oxford)[1].

وقد ركّز جهوده في تلك الفترة على عرض نظريّة التطوّر وتبيينها للجميع، وألّف في هٰذا السياق كتابه الأوّل الّذي حمل عنوان "الجين الأنانيّ" (The Selfish Gene)، وقد أصبح هٰذا الكتاب شهيرًا ومؤثّرًا إلى حدٍّ كبيرٍ، وأحدث قفزةً جديدةً في علم الأحياء التطوّريّ وتُرجِم إلى 13 لغةً. في هٰذا الكتاب جعل الجين محورًا لتطوُّر الكائنات الحيّة، وانتقل بالانتقاء الطبيعيّ إلى مستوى الجينات، وحاول تقديم تفسيرٍ لنظريّة داروين يتمحور حول الجين. يعتقد دوكنز في هٰذا الكتاب بأنّ نظريّته حول محوريّة الجين هي قراءةٌ جديدةٌ لنظريّة داروين، وقد قال في مقدّمة كتابه:

«نظريّة الجين الأنانيّ هي نظريّة داروين موضّحةً بلغةٍ أخرى، ولو كان داروين

---

(1) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, About The Author.

حيًّا لكان اكتشف سريعًا هٰذا التقارب والانسجام، وكان سيعجبه ذٰلك على الأقلّ حسب ما أظنّ. هٰذه الرؤية في الواقع هي نتيجةٌ منطقيّةٌ للاعتقاد بالداروينيّة الجديدة الّتي تمّ بيانها بوجهٍ جديدٍ. وبدلًا من التركيز على الكائن الحيّ، يتمّ النظر إلى الطبيعة برؤيةٍ جينيّةٍ. فالنظريّة نفسها لٰكنّ زاوية الرؤية تغيّرت»[1].

في هٰذا الكتاب جرى الحديث عن "الميم" (The Meme) أيضًا، وبحسب رؤية دوكنز كما أنّ "الجين" هو محور التطوّر الحياتيّ للموجودات، فإنّ "الميم" أيضًا هو محور تكامل الخصائص الثقافيّة. وقد رافقت نشر هٰذا الكتاب موجةٌ من التشجيع والانتقاد للكاتب، فقد كتب أنطوني فلو عن هٰذا الكتاب قائلًا:

«كتاب "الجين الأنانيّ" لدوكنز تمرينٌ كبيرٌ لتعقيد أمرٍ واضحٍ مشهورٍ... في رأي دوكنز، الأداة الوحيدة لإبراز السلوكات الإنسانيّة هي نسبة خصائص الأفراد الواضحة جدًّا إلى الجينات... الجينات ليست موجِدَةً للسلوك، ولا يمكنها أن تلعب مثل هٰذا الدور، بالإضافة إلى ذٰلك هي لا تمتلك القدرة على التصميم؛ سواء تصميم موجودٍ أنانيٍّ ظالمٍ، أو عطوفٍ مؤمنٍ»[2].

وبعد هٰذا الكتاب، ألّف دوكنز كتابًا آخر حمل عنوان "النمط الظاهريّ الموسّع" (The Extended Phenotype. 1982, 1999)، ويُعتَبر، حسب رأي مؤلِّفه، أبدع ما ألّفه وأكثر كتبه علميّةً. في هٰذا الكتاب يعرّف الكائنات الحيّة على أنّها آلات بقاءٍ (vehicle or survival machine) تُصنع بواسطة

---

(1) Ibid. Preface to 1989 edition.

(2) Antony Flew. There is A God; How The World Most Notorious Atheist Changed His Mind. p 79

الجينات من أجل زيادة احتمال استنساخ الجينات، وقد ساعده تأليف هٰذين الكتابين من خلال مزج أصول الانتقاء الطبيعيّ وعلم الجينات على تأسيس فرعٍ جديدٍ هو "علم الوراثة السلوكيّة" (behavioural genetics or Behavior Genetics)، حيث تستفيد هٰذه النظريّة من علم الجينات وقانون الانتقاء الطبيعيّ، من أجل تبيين سلوك الكائنات الحيّة من قبيل التنازع، والتعاون، والتضحية، وتغيّر الأنواع.

وأمّا كتابه الثالث فهو "صانع الساعات الأعمى" (The Blind Watchmaker) الّذي لاقى إقبالًا عامًّا كبيرًا، وقد اهتمّ في هٰذا الكتاب بالبحوث الإلٰهيّة أيضًا، وتحدّث بوضوحٍ عن وليام بيلي والخَلقيّين، وقد كان الهدف الأساسيّ من هٰذا الكتاب كما هو واضحٌ من عنوانه أيضًا استبدال الانتقاء الطبيعيّ وصانع الساعات الأعمى مكان الإلٰه وصانع الساعات الإلٰهيّ في برهان النظم الّذي أولاه الإلٰهيّون والمؤمنون اهتمامهم باستمرار. ويُعلن في هٰذا الكتاب قائلًا: «الرؤية الداروينيّة وحدها تستطيع أن تزيل الحجاب عن سرّ الوجود وتوضّح الحياة بشكلٍ أساسيٍّ[1]، وحتّى الآن لا توجد نظريّةٌ أخرى يمكنها توضيح الحياة»[2]. وقد نال ريتشارد دوكنز جائزة الجمعيّة الملكيّة للآداب لتأليفه كتاب "صانع الساعات الأعمى"، وكذٰلك جائزة لوس أنجلوس تايمز الأدبيّة في عام 1987. وقد عُرض الفيلم التلفازيّ لهٰذا الكتاب في "سلسلة أفق" (Horizon series)، ونال جائزة

---

(1) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, P 12.
(2) Ibid. p 288.

العلم والتكنولوجيا (Sci-Tech) لأفضل برنامجٍ علميٍّ عام 1987[1].

أخذ دوكنز يلج شيئًا فشيئًا إلى مجال الإلٰهيّات، وكان كلّ كتابٍ يؤلّفه يتوسّع في هٰذا المجال أكثر من سابقه، وقام بتخطئة الإيمان بالدين والإلٰه بشكلٍ صريحٍ، ويمكن ملاحظة قمّة هجومه على الدين في كتابه "وهم الإلٰه" (The God Delusion)، فقد تجاوز في هٰذا الكتاب ـ وخلافًا لتشارلز داروين الّذي اجتنب الدخول في النقاشات الإلٰهيّة[2] ـ حدود علم الأحياء، وسعى بكلّ قوّةٍ لأن يبدّل نظريّة التطوّر الأحيائيّة إلى رؤيةٍ كونيّةٍ إلحاديّةٍ بتمام المعنى[3]، ومن هنا نراه يصرّح في هٰذا الكتاب قائلًا: «الاحتمال القريب من اليقين أنّه لا يوجد إلٰهٌ لهٰذا العالم»[4].

وبعد نشر هٰذا الكتاب اتّخذ الكثير من العلماء موقفًا منه، فقد أيّده بعض العلمويّين من قبيل السير هارولد كروتر (Harold Kroto) (الحاصل على جائزة نوبل في الكيمياء عام 1996)، وستيفن بينكر (Steven Arthur Pinker) (عالم نفسٍ)، وجميز واتسون (James Dewey Watson) (الحاصل على "جائزة نوبل في الطبّ أو علم وظائف الأعضاء"[5] عام 1962)، وعارضه علماء آخرون من قبيل ألفين بلانتينجا (Alvin Carl Plantinga)، وليستر مكغراث (Alister McGrath)، وكيت وارد (Keith Ward)،

---

(1) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, About The Author.

(2) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 8، ص 154.

(3) Richard Dawkins, A Devil's Chaplain. "Darwin Triumphant: Darwinism as Universal Truth". pp 78-90.

(4) Ibid. p 112.

(5) Nobel laureates in Physiology or Medicine.

ومايكل روس (Michael Ruse) وهو فيلسوفٌ ملحدٌ.

يقسّم اللاهوتيّ الشهير ليستر مكغراث مؤلّفات دوكنز إلى قسمين، ويذكر مميّزات كلّ واحدٍ منهما:

«بعد دراستي لمؤلّفات دوكنز الأصليّة توصلّت إلى تحليلٍ جديدٍ لمؤلّفاته، فمؤلّفاته يمكن تقسيمها إلى قسمين: القسم الأوّل وهو يمثّل الجزء الأكبر من كتبه ما عدا "قسيس الشيطان" و"تفكيك قوس قزحٍ"، وكذٰلك بعض مؤلّفاته العلميّة الأقصر وخاصّةً مؤلّفاته الأولى في مجال السلوك. في هٰذا القسم نواجه بوضوح استدلالاتٍ مبنيّةً على الشواهد مصحوبةً بنظريّاتٍ بديلةٍ مطروحةٍ في شكلٍ فكريٍّ جميلٍ، وتّم تقويمها في ضوء المعطيات...، أمّا القسم الثاني فهو يشمل أكثر مؤلّفاته الأقصر في موضوعات الدين الّتي لا يحبّذها دوكنز، ونجده هنا يستعمل خطابًا هجوميًّا ومهينًا، وقد حلّت القصّة فيها بدلًا عن الشواهد»[1].

النتائج الما وراء الأحيائية التي توصل إليها دوكنز في نظرية التطور

بالإضافة إلى قبوله الأصول الداروينيّة في علم الأحياء، كان دوكنز يعتقد بأنّ هٰذه النظريّة يجب أن تعمّم إلى مجالاتٍ أخرى غير علم الأحياء وأن تؤثّر فيها؛ ولذٰلك كان ينتقد المنهج الحاليّ للعلوم الإنسانيّة مدّعيًا أنّ «الفلسفة وفروع العلوم المعروفة بـ"العلوم الإنسانيّة" ما تزال تدرَّس وكأنّ داروين لم يعش في هٰذه الدنيا»[2].

---

(1) Alister McGrath, Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life. p109.

(2) Richard Dawkins, The selfish Gene, p12.

ومن هنا نجد دوكنز يخرج مرارًا وتكرارًا في كتبه عن دائرة علم الأحياء، ويبدي وجهات نظره استنادًا إلى الأصول الداروينيّة والفروض القبليّة الأخرى، إلى حدّ أنّ أكثر شهرته مدينَةٌ لوجهات نظره هٰذه.

والنتائج فوق التجريبيّة والخارجة عن علم الأحياء هي أهمّ وجهات نظره، ونستعرضها فيما يلي:

أ- تعميم نظرية التطور لتشمل الوجود كله

كان داروين يرى صدق نظريّته محدودًا بمجال الكائنات الحيّة (Organisms)، واعتبر في تعميمه أنّ الإنسان ـ كسائر الكائنات الحيّة ـ جزءٌ من الطبيعة، وجميعها تشترك في أصلٍ واحدٍ، وقد وسّع بعض الداروينيّين دائرة نظريّة التطوّر لتشمل كلّ شيءٍ حتّى الموجودات غير الحيّة من قبيل النجوم السماويّة، وسعوا إلى تفسير جميع الظواهر الأحيائيّة ـ بل وغير الأحيائيّة ـ على أساس أصول التطوّر الداروينيّ.

«استعمل داروين مفهوم التطوّر بوضوحٍ في مورد تغيّر جسم الحيوانات طوال أجيالٍ كثيرةٍ جدًّا، وقد رأى ورثته مفهوم التطوّر في كلّ شيءٍ؛ في شكل تغيّرات العالم، في مراحل نموّ تحضّر الناس، و... وفي بعض الموارد تكون هٰذه المقارنات مفيدةً جدًّا، ولٰكنّ الإفراط فيها يمكن أن يخرجنا عن الموضوع»[1].

رغم تحذير دوكنز أتباع داروين من هٰذه السلوكيّات المتطرّفة، لٰكنّه نفسه سعى إلى توسيعٍ غير مبرّرٍ لنظريّة التطوّر، معتقدًا أنّ كلّ ظاهرةٍ تدخل في دائرة

---

(1) Richard Dawkins, The Blind watchmaker, p 195.

"الكائنات الحيّة" ـ سواءٌ الأحيائيّة والثقافيّة والاجتماعيّة والدينيّة ـ يمكن تفسيرها كلّها في ضوء نظريّة التطوّر، ومن هنا فإنّه يسعى عبر نظريّة التطوّر الداروينيّة إلى تبيين حتّى حقيقة الإلٰه المحتمل الّذي يعدّ من ضمن الكائنات الحيّة. الفقرة التالية توضّح هٰذا الأمر:

«الداروينيّة تشمل جميع أنواع الحياة، حتّى موجودات ما وراء الطبيعة لا يمكن توضيحها إلّا من خلال هٰذه النظرية... الداروينيّة هي أساس جميع الفروع المرتبطة بالإنسان، والتطوّر الداروينيّ هو أعمق حقيقةٍ حول الطبيعة توصّل إليها العلم لحدّ الآن أو يمكن أن يصل إليها»[1].

ب- تعميم التطور الطبيعي إلى التطور الثقافي عن طريق الانتقاء الطبيعي

من بين تعميمات رؤية دوكنز المتمحورة حول الجين ادّعاؤها تفسير الظواهر الثقافيّة في ضوء نظريّة التطوّر، ومن أجل هٰذا وضع معادلًا ثقافيًّا للجين أسماه "الميم"، وقد رأى ـ بالاستفادة من هٰذا الجين الثقافيّ ـ إمكانيّة تفسير الظواهر غير الأحيائيّة لتشمل الأمور الثقافيّة أو الاجتماعيّة في ضوء أصول التطوّر الداروينيّ[2]. لقد ابتكر دوكنز مصطلح "الميم" بهدف توضيح كيف يمكن لأصول الداروينيّة أن توضّح انتشار العقائد والظواهر الثقافيّة، وقد أدّى هٰذا الأمر إلى ظهور فرع علمٍ حمل اسم "علم الميمات"، أو "علم التطوّر الثقافيّ" (Memetics). حسب رؤية دوكنز كما أنّ الجينات تعمل على تغيير الكائنات الحيّة عبر الانتقاء الطبيعيّ، فكذٰلك الميمات في المجال الثقافيّ

---

(1) Ibid. p 65.
(2) Richard Dawkins, The Blind watchmaker, p 195.

تؤدّي بواسطة الانتقاء الطبيعيّ إلى التطوّر الثقافيّ والاجتماعيّ والإنسانيّ، وفي الوقت نفسه توجد هنا أيضًا خصائص من قبيل المنافسة والطفرة والتوارث والتغيّر، وفي النهاية تؤدّي عمليّة الانتقاء الطبيعيّ إلى تغيير الميمات[1].

لقد دخل دوكنز إلى ميدان العقيدة الدينيّة وهو يحمل فهمًا يقول إنّ الأديان "نماذج أولى للميم"[2]. لٰكن ومع ذٰلك حتّى دوكنز نجده يشكّك في صحّة هٰذه الرؤية قائلًا:

«الاعتراض الآخر هو أنّنا لا نعلم أنّ "الميم" من أيّ شيءٍ صُنِعَ أو أين يعيش. لحدّ الآن لم يأتِ مستكشفون من قبيل واطسون وكريك ومندل في مجال الجينات ليصلوا إلى اكتشاف الميم، بينما الجينات توجد في الصبغيّ (Chromosome)، والميمات ربّما توجد في المخّ وحظّنا في مشاهدتها أقلّ من حظّنا في مشاهدة الجينات»[3].

ج- الانتقاء الطبيعي يفسر كل شيء وينفي الخلقية

يرى الكثير من علماء الداروينيّة ومنهم إرنست ماير (Ernst Mayr) أنّ الانتقاء الطبيعيّ هو **الإبداع الأساسيّ لداروين**، ويمتلك أساسًا فلسفيًّا، ومن هنا فإنّ الهدف الأصليّ من توسيع نظريّة التطوّر لتشمل المجال غير الأحيائيّ من قبل داروينيّين مثل دوكنز، يمثّل أهمّيّة الانتقاء الطبيعيّ ووظيفته في نظرهم، هٰذا العنصر يعدّ مفتاحًا أساسيًّا وحلًّا أخيرًا للغز الحياة والعمليّات المرتبطة بها

---

(1) Richard Dawkins, The selfish Gene, p 189-202 .
(2) Ibid. p 124.
(3) Richard Dawkins, The God Delusion, p 31.

في منظومة دوكنز الفكريّة، وحسب اعتقاده أنّنا «تشكّلنا عن طريق عمليّة الانتقاء الطبيعيّ، وإذا أردنا أن نُدرِك وجودنا يجب علينا أن نُدرك الانتقاء الطبيعيّ»[1]. ويرى دوكنز أنّ الطريقين المعروفين وهما الصدفة والخلق ليسا مناسبين لتفسير الحياة، وأنّ "الانتقاء الطبيعيّ" هو الحلّ الوحيد، وحسب رأيه، هٰذا هو الحلّ المنافس الصحيح والبديل العظيم والفعّال لهٰذين الطريقين.

«الخلق ليس هو البديل الوحيد للصدفة، بل هناك بديلٌ أفضل، هو الانتقاء الطبيعيّ. في الحقيقة، الخلق ليس بديلًا أصلًا؛ لأنّ الخلق نفسه يخلق مشكلةً أصعب من المشكلة الّتي يريد حلّها: الخالق نفسه من الّذي خلقه؟ والصدفة والخلق كلاهما ليسا حلًّا للغز الاستبعاد الاحتماليّ؛ لأنّ أحدهما هو المسألة نفسها، والآخر التفافٌ حولها، الحلّ الواقعيّ هو الانتقاء الطبيعيّ، وهٰذا هو الحلّ الوحيد الفعّال المقترح لحدّ الآن، وهو ليس فعّالًا فحسب، بل أعلى من ذٰلك فهو عظيمٌ أيضًا؛ لأنّه يمتلك قابليّاتٍ مذهلةً»[2].

يرى دوكنز أنَّ سبب فعاليّة هٰذا الحلّ يرجع إلى تدريجيّة هٰذه العمليّة و"تراكميّتها". التراكميّة تؤدّي إلى أن يتفتّت الموضوع إلى أجزاءٍ أصغر ممّا يرفع الاستحالة.

«لٰكن لماذا قد يكون الانتقاء الطبيعيّ الحلّ المناسب لمسألة الاستبعاد، أمّا الخلق والصدفة فيواجهان المشكلة منذ البداية؟ الجواب هو أنّ الانتقاء الطبيعيّ عمليّةٌ تراكميّةٌ تفتّت صعوبة الاستبعاد إلى أجزاءٍ أصغر، وكلّ جزءٍ

---

(1) Richard Dawkins, The selfish Gene, Preface in 1(ed).
(2) Richard Dawkins, The God Delusion, p 121.

من الأجزاء محتملٌ قليلًا، لٰكنّها ليست مستبعَدةً، فحينما تتراكم في سلسلة مجموعةٍ لا تحصى من الأحداث الّتي يكون كلّ واحدٍ منها غير ممكن الوقوع بنسبةٍ ضئيلةٍ، فإنّ حاصل هٰذا التراكم مستبعَدٌ لحدٍّ كبيرٍ جدًّا، كما أنّ التصادف لن يعود قادرًا على تبيينه، وبرهان الخلقيّين المكرّر والمملّ يلاحظ فقط النتائج النهائيّة لهٰذا التراكم»[1].

وقد بلغت فاعليّة الانتقاء الطبيعيّ عن عالَم الأحياء حدًّا جعله يعتقد بأنّ الوجود المحتمل لخالق العالَم أيضًا إنّما هو نتيجةٌ لهٰذه العمليّة.

«إذا كان لعالمنا خالقٌ حيث يمكن القول بكلّ قوّة إنّ هٰذا الخالق لديه علمٌ كاملٌ بباطننا، فهو يعفو ويعاقب ـ وأنا لا أصدّق هٰذا مطلقًا ـ فهو نفسه يجب أن يكون نتيجة علميّة الرفع، أو عمليّة التراكم. وربّما يكون حاصلًا لروايةٍ أخرى من الداروينيّة في عالمٍ آخر»[2].

د- دوكنز ومعاداة الإله

لقد كان دوكنز ملحدًا متجاهرًا بالإلحاد، وكان من أشهر معارضي الدين، ومن بين الملحدين الّذين يحملون نظرةً عدائيّةً للديـن، ويعتـبر إلحاده نتيـجةً منـطقيّةً لإدراكـه لنظـريّة التطوّر، وإدراكه أنّ الدين والعلم لا يتوافقان.

وهو مطّلعٌ بشكلٍ جيّدٍ على اختلاف مفاهيم الإلٰه لدى مختلف الأديان؛ ولهٰذا يفرّق بين إلٰه الأديان الإبراهيميّة وإلٰه سائر الأديان، ويرى أنّ إلٰه الأديان الإبراهيميّة فوق الطبيعة، وأمّا إلٰه سائر الأديان فهو في الغالب أمرٌ

---

(1) Ibid. p 121.
(2) Ibid. p 156.

طبيعيٌّ، وبما أنّه ينكر كلّ أمرٍ ما وراء الطبيعي، فإنّه يوجّه سهام نقده تجاه إلٰه الأديان الإبراهيميّة.

«أنا أتحدّث عن الآلهة الماورائيّة فقط، الآلهة الّتي أشهرها عند قرّاء هٰذا الكتاب هو يهوه، إلٰه العهد القديم[1]... من أجل غالبيّة أهدافي يمكن القول بعدم اختلاف الأديان الإبراهيميّة الثلاثة، إلّا إذا ذُكِر خلاف ذٰلك، لٰكنّي غالبًا أضرب أمثلةً من المسيحيّة، وهٰذا لمجرّد أنّني كنت قد اطّلعت على هٰذه الديانة على سبيل الصدفة أكثر من غيرها»[2].

من خلال رفضه لفكرة الإلٰه الواحد (Theism)، الّذي «بالإضافة إلى خلقه العالم ما يزال منذ الأزل موجودًا؛ لكي يشرف على أفعال مخلوقاته، ويتدخّل في مصيرها... ويستجيب للأدعية، ويغفر الذنوب، أو يعاقب عليها، ويتدخّل في أمور العالم بفعل المعجزات... ولديه حساب الأعمال الصالحة والطالحة، ويعلم أنّك في أيّ وقتٍ ستقوم بها»[3]؛ ليس لدوكنز الاستعداد حتّى للقبول بإلٰه الربوبيّة (Deism) الّذي هو «مجرّد عقلٍ وضع أوّل القوانين الحاكمة في العالم... ولا يتدخّل أبدًا في شؤون العالم، ولا ريب أنّه لا يولي أيّ اهتمامٍ خاصٍّ لشؤون الناس»، والأكيد أنّه يرى أنّ «إلٰه الربوبيّة يعدّ متطوِّرًا بالنسبة إلى وحش الإنجيل، لٰكن مع الأسف ليس له حظٌّ في الوجود أكبر من الإلٰه الإنجيليّ»[4]؛ لأنّ كليهما ماورائيان من جهةٍ، وهو ينكر كلَّ ما وراء الطبيعة[5]، ومن جهةٍ

---

(1) Ibid. p 20.
(2) Ibid. p 37.
(3) Ibid. p 18.
(4) Ibid. p 51.
(5) Ibid. p 46.

أخرى «فرضيّة وجود الإلٰه في جميع صورها **غير ضروريّةٍ**»[1].

هـ- وجود الإله فرضية علمية

من بين آراء دوكنز أنّه يعدّ البحث عن وجود الإلٰه بحثًا علميًّا؛ وذٰلك خلافًا لأتباع المنطق الوضعيّ الّذين يعدّون قضيّة "الإلٰه موجودٌ" بلا معنًى وغير علميّةٍ، فهو يعتقد بكونها علميّةً وذات معنًى، وفي الوقت نفسه يؤمن أنّها قضيّةٌ كاذبةٌ، ويمكن مشاهدة هٰذه الرؤية لديه بوضوحٍ، وقد جاءت بعباراتٍ مختلفةٍ، فيقول في مقدّمة كتابه (وهم الإلٰه): «فرضيّة الإلٰه أيضًا فرضيّةٌ علميّةٌ حول الكون»[2] أو يقول خلال بعض بحوث الكتاب:

«وجود أو عدم وجود الإلٰه سؤالٌ علميٌّ، لعلّنا نعثر على جوابه يومًا ما، وحينئذٍ نستطيع أن نبدي رأينا بقوّةٍ حول وجود الإلٰه»[3].

لٰكنّ النقطة اللافتة في الرؤية الدوكنزيّة للعلم هي أنّه رغم أنّ بعض الفرضيّات من قبيل "وجود الإلٰه" و"الكوانتوم أو الكمّ" علميّةٌ وصدقها أو كذبها "ممكن المنال أصلًا"، ولٰكن ربّما لا يمكن "في مقام العمل العثور على جوابها"[4] إلى الأبد.

«ولا ريب أنّ تواجد عقلٍ جبّارٍ خالقٍ أو غيابه هو سؤالٌ علميٌّ، حتّى لو لم يُمكن الإجابة عنه في مقام العمل، أو لم تتوفّر إمكانيّة الإجابة عنه حتّى الآن، ونفس الكلام يصدق على صحّة وسقم قصص المعاجز، تلك القصص

---

(1) Ibid. p 51.
(2) Ibid. p 2.
(3) Ibid. p 48.
(4) Ibid. p 50.

الّتي يُستعان بها من أجل التأثير على المؤمنين»[1].

و- الأنثروبولوجيا الدوكنزية تدور مدار الانتقاء الطبيعي

رؤية الداروينيّين المعاصرين لتطوّر الإنسان هي أنّ الإنسان المعاصر الّذي يُعرَف علميًّا بـ"الإنسان العاقل" (Homo sapiens)[2] يدخل تحت نوعٍ تطوّر عن "الإنسان المنتصب" (Homo erectus)[3]، ويعتقد هٰؤلاء العلماء أن النُسخ الأكبر (الشمبانزي، والبونوبو، والغوريلا) تعدّ أقرب الحيوانات إلى الإنسان، ومع ذٰلك فالإنسان لم يتطوّر عن أيٍّ منها، ومسيرنا ومسيرها التطوّري انفصلا عن بعضهما منذ ملايين السنين، ومن بين هٰذه فالأقرب إلى الإنسان هو الشمبانزي والبونوبو، والسلف المشترك لنوع الشمبانزي ونوع الإنسان كان يعيش قبل 6 إلى 7 ملايين سنةٍ. ويعتقد دوكنز في هٰذا المجال:

«نحن من بين الحيوانات الأكثر تعقيدًا في هٰذا العالم الّذي نعرفه[4]... أتصوّر أنّ الأميبا وحيدة الخلية هي نسلنا البعيد[5]. بين الثدييّات يشترك الإنسان والشمبانزي في جدٍّ قريبٍ... وربّما يكون آخر جدٍّ مشتركٍ للإنسان والشمبانزي قد عاش قبل خمسة ملايين سنةٍ... نحن والشمبانزي نشترك في 99٪ من الجينات[6].

من الواضح أنّه بقبول هٰذه الرؤية لن يكون الإنسان شيئًا استثنائيًّا، بل

---

(1) Ibid. p 58.
(2) Wise man.
(3) Standing man.
(4) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, p 1.
(5) Ibid. p 249.
(6) bid. p 263.

هو كسائر الحيوانات، فهو حيوانٌ جاء إلى الوجود بمساعدة الانتقاء الطبيعيّ والتغيّرات التطوّريّة، ولا يمتلك أيّ خصائص إلٰهيّة تؤمن بها الأديان من قبيل المسيحيّة.

الملاحظة التطوّريّة في هٰذا البحث واضحةٌ جدًّا، فكون الخليّة الجنينيّة إنسانًا لا يُمكنه أن يمنح هٰذه الخليّة مكانةً أخلاقيّةً قاطعةً؛ لأنّ لدينا قرابةً تطوّريّةً قريبةً مع الشمبانزي، وقرابةً أبعد قليلًا مع جميع الكائنات الحيّة على هٰذه الكرة، ولٰكنّ أنانيّة الإنسان تميل إلى تقوية هٰذا الوهم الّذي لا أساس له، وهو أنّ نوعه هو الكمال الأسمى للخلق»[1].

ز- النظام الأخلاقي على أساس الانتقاء الطبيعي

قيل: إنّ دوكنز بإنكاره وجود الإلٰه وقبوله نظريّة التطوّر، يكون قد قدّم أنثروبولوجيا خاصّةً، يكون الإنسان فيها حاله حال سائر الكائنات الواقعة وسط المسير التطوّريّ في العالم، وهو يرى أنّ قسمًا كبيرًا من عداء المتديّنين لنظريّة التطوّر يرجع إلى أنّه «إذا علّمتم الأطفال أنّكم من أسرة القرود، فإنّهم سيتصرّفون مثل القرود»[2]! ومن الواضح أنّ هٰذه الأنثروبولوجيا الدوكنزيّة ستنتهي إلى منهجٍ أخلاقيٍّ خاصٍّ، فدوكنز ومع أنّه لا ينفي الأخلاق، لٰكنّه متناغمٌ مع مارك هاوزر (Marc Hauser)، حيث يقول دوكنز وهو يلخّص رسالة كتاب هٰذا العالم الأحيائيّ[3]: «أحكامنا الأخلاقيَة مأخوذة من كيفيّةٍ

---

(1) Richard Dawkins, The God Delusion, p 300.
(2) Ibid. p 211.
(3) Marc Hauser, Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong, 2006

أخلاقيّةٍ شموليّةٍ، هٰذه المنهجيّة الأخلاقيّة قابليّةٌ ذهنيّةٌ تطوّرت عبر ملايين السنين، وأدّت إلى أصولٍ أوجدت طيفًا من الأنظمة الأخلاقيّة الممكنة»[1]؛ ولهٰذا السبب يعارض بشدّةٍ الأخلاق الدينيّة والمطلق الأخلاقيّ، ويرى أنّ «من يؤمن بالمطلق الأخلاقيّ عليه أن يجيب عن هٰذا السؤال، وهو لماذا يجب الاعتقاد بمكانةٍ أخلاقيّةٍ خاصّةٍ لنوع الإنسان بغضّ النظر عن كونه إنسانًا»[2]؟ وانطلاقًا من هٰذا المنحى لن يمثّل وجود الإلٰه أيّة دعامةٍ للأخلاق.

«من الناحية الإحصائيّة ليس هناك أيّة ثنائيّةٍ بارزةٍ بين التصديقات والأحكام الأخلاقيّة للمؤمنين بالإلٰه وغير المؤمنين، فالمنهج القائل إنّه لا حاجة إلى إلٰهٍ لكي يكون أمرٌ ما خيرًا أو شرًّا، ينسجم حقًّا مع الرؤية الّتي أرتضيها أنا ويرتضيها الكثير»[3].

منهج دوكنز في تفسير النظام الأخلاقيّ مأخوذٌ من آراء سائر الداروينيّين المحدَثين، من قبيل نيكولاس تينربرغن (Nikolaas Tinbergen)، وإدوارد ويلسون (Edward Osborne Wilson). بعد ظهور عدّة فروعٍ لعلم الأحياء التطوّريّ، وخاصّةً علم الأحياء الاجتماعيّ ـ الّذي أسّسه ويلسون ـ وعلم السلوك الحيوانيّ، أثير النقاش حول أنّه رغم تعقيد السلوك الاجتماعيّ لدى الإنسان، لٰكن يمكن العثور على خلفيّات أخلاق الإنسان في سلوك سائر الحيوانات الاجتماعيّة؛ ومن هنا يرى دوكنز أنّ القرابة والتفاعل هما العمودان الأساسيّان للإحسان في العالم الداروينيّ، بالاختزاليّة

---

(1) Richard Dawkins, The God Delusion, p 222.
(2) Ibid. p 300.
(3) Ibid. p 226.

الأخلاقيّة يتصدّى لبيانها بمفاهيم جينيّةٍ قائلًا:

«لدينا لحدّ الآن أربعة أدلّةٍ داروينيّةٍ جيّدةٍ للإحسان والكرم، أو أخلاقيّة سلوك الشخص تجاه الآخرين. الأوّل: القرابة الجينيّة، والثاني: الإحسان المتبادل، أي الرأفة بالآخرين؛ طمعًا في معاملتهم بالمثل، أو تداركًا لرأفةٍ سابقةٍ منهم، المورد الثالث: وهو ناتجٌ عن هٰذين الموردين؛ الامتياز الداروينيّ لكسب شهرة الرأفة والكرم، والرابع: إظهار الكرم وهو بالإضافة إلى نفعه الكبير، يكون موجبًا لكسب الشهرة[1]. وهٰذا الأمر يصدق كذٰلك في مجال الرغبة الجنسيّة»[2].

ح- المعجزة هي الحظ والصدفة المحضة

باعتقاد دوكنز بالمادّيّة والطبيعانيّة كفرضٍ قبليٍّ، لا يبقى مجالٌ للموجودات والعلل غير المادّيّة في رؤيته، وعليه حسب هٰذه المنظومة التفسيريّة، يعتبر أيّ تدخّلٍ إعجازيٍّ للعلل الميتافيزيقيّة "ابتعادًا عن قوانين العلم" وهو منتفٍ، وحسب رؤية دوكنز فإنّ هٰذه الأحداث يجب أن تُوضع في دائرة الحظّ والصدفة[3].

«أنا أتصوّر أنّ الأحداث الّتي نسمّيها معاجز ليست خارقةً للعادة، وإنّما هي جزءٌ من طيف الأحداث الّتي لا يمكن أن تقع إلى حدٍّ ما. المعجزة حتّى على فرض وجودها فهي لا تعدو ضربة حظّ، ولا يمكن تقسيم الأحداث إلى قسمين طبيعيٍّ ومعجزةٍ»[4].

وقد أدّى هٰذا الاتّجاه عند دوكنز إلى أن يقدّم تفسيرًا طبيعيًّا بحتًا للأحداث

---

(1) Ibid. p 219.

(2) Ibid. p 221.

(3) راجع الفصل الثالث من هٰذا الكتاب للتعرّف على معنى الحظّ والصدفة في رؤية دوكِنز.

(4) Richard Dawkins, The Blind watchmaker. p 139.

المعجزة، ويرى أنّها أكثر احتماليّةً من تدخّل العوامل غير المادّيّة والتفاسير الميتافيزيقيّة.

«ربّما يكون من غير المحتمَل أن يُخدع سبعون ألف شخصٍ في الوقت نفسه، أو أن يتّفقوا على الكذب، أو أن يخطئَ التاريخ في تسجيل سبعين ألفًا شاهدوا تراقص الشمس، أو أنّ جميع هؤلاء شاهدوا سرابًا في الوقت نفسه أجبرهم على التطلّع إلى الشمس، ممّا أدّى إلى خللٍ في رؤيتهم، لٰكنّ كلّ واحدةٍ من هٰذه الفرضيّات غير الممكنة محتملةٌ أكثر من أن: تكون الأرض خرجت فجأةً من مدارها وتدمّرت المجموعة الشمسيّة دون أن يلتفت شخصٌ من خارج مدينة فاطمة[1] إلى هٰذا الأمر»[2].

ط- الإلهيّات ليس علمًا ولا فرعًا دراسيًّا

مع أنّه ينظر إلى مسألة وجود الإلٰه بوصفها فرضيّةً علميّةً، لٰكنّه يرى أنّ الإلٰهيّين لا يمتلكون مكانةً علميّةً؛ لأنّهم لم يستفيدوا في إثبات القضايا الإلٰهيّة من الأدوات العلميّة التجريبيّة السائدة، واتّخذوا طريقًا آخر، وهو الطريق الانتزاعيّ الفلسفيّ؛ ولهٰذا السبب فهو يرى أنّه «لا يوجد عند الإلٰهيّين كلامٌ لائقٌ في أيّ مجالٍ»[3]، ومن هنا فإنّ دوكنز وإن كان يعدّ "تاريخ الإنجيل" و"الآداب" على

---

(1) فاطمة (Fátima) اسم قريةٍ في البرتغال، وفيها ادّعى ثلاثة أطفالٍ عام 1917 أنهّم رأوا السيّدة مريم. ومنذ ذٰلك التاريخ بدأ آلافٌ من الناس يزورون مدينة فاطمة الصغيرة كلّ عامٍ. ولمزيدٍ من الاطّلاع راجع:

Fatima (Portugal) - Britannica Online Encyclopedia

(2) Richard Dawkins, The God Delusion, p 92.

(3) Ibid. p 57.

الأقلّ فرعًا علميًّا، لٰكنّه لا يرى أيّ اعتبارٍ للإلٰهيّات حتّى بهٰذا المقدار[1].

«ما المهارة الّتي يمتلكها الإلٰهيّون دون سواهم من العلماء لتجعلهم يتصدّون للأسئلة الكونيّة العميقة؟»[2].

يرى هٰذا العالِم الأحيائيّ أنّ عدم اعتبار فرع الإلٰهيّات ناشئٌ عن عدم اعتبار موضوعه؛ ولذٰلك يؤكّد دوكنز بإلحاحٍ على أنّه «ربّما تكون الأسئلة عميقةً، وذات معنًى كبيرٍ، وقد تبقى إلى الأبد خارج حدود العلم... لٰكن إذا لم يستطع العلم أن يجيب عن بعض الأسئلة الغائيّة، فلماذا يجب أن نتصوّر أنّ الدين يمكنه ذٰلك؟[3] ... أن لا يوجد أيُّ أمر آخر يمكنه مساعدة عقل الإنسان، ليس سببًا لأن نسلّم زمام جميع الأمور بيد الدين»[4].

2- النتيجة

اتّضح في هٰذا الفصل أنّ نظريّة محوريّة الجين الدوكنزيّة مبنيّةٌ ـ كسائر النظريّات العلميّة ـ على أسسٍ فلسفيّةٍ وغير تجريبيّةٍ واضحةٍ أو خفيّةٍ، تلك الأسس يجب إثباتها أو نفيها في علمٍ آخر غير العلوم التجريبيّة. يعتقد كثيرٌ من المفكّرين بأنّ العلم الّذي يتحمّل هٰذه المسؤوليّة هو الفلسفة بمنهجها العقليّ، ومن هنا فإنّ العِلمويّين ـ من قبيل دوكنز ـ الّذين يخرجون عن نطاقهم العلميّ ويُبدون آراءهم فيما يتجاوز المجال التجريبيّ، وفي المجال

---

(1) Ibid. p 57.
(2) Ibid. p 56.
(3) Ibid. p 56.
(4) Ibid. p 57.

الفلسفيّ يجب عليهم أن يحصلوا على الخبرة والمهارة في الفلسفة، ومن هنا نجد أنطوني فلو الّذي أمضى أكثر عمره في الإلحاد يقول في بيان أهمّيّة الفلسفة للعِلمويّين:

«إذا أراد عالمٌ أن يتحدّث كفيلسوفٍ يجب عليه أن يُبدي رأيه بمستوى الأمر الفلسفيّ. قال ألبرت أينشتاين: رجل العلم فيلسوفٌ فقيرٌ»[1].

ومن البدهيّ أنّ عدم الالتفات إلى هٰذه الملاحظة أدّى إلى وقوع العلمويّين في الكثير من الأخطاء والنتائج غير الصحيحة، والنتائج المذكورة في هٰذا الفصل هي نماذج واضحةٌ لهٰذا المدّعى؛ لأنّها توضّح كيف أنّ دوكنز رغم كونه خبيرًا في علم الأحياء، لٰكنّه وقع في أخطاءٍ واضحةٍ في الإلٰهيّات والفلسفة؛ بسبب اعتقاده بحتميّة بعض المباني الفلسفيّة الخاطئة.

رغم أنّ دراسة كلّ واحدٍ من هٰذه المباني والنتائج المتقدّمة ونقده أمرٌ قيّمٌ، لٰكنّه بحاجةٍ إلى بحوثٍ واسعةٍ، وفترةٍ أطول بكثيرٍ، ومن هنا سوف نقتصر في هٰذا البحث على نقد أهمّ تلك المباني والنتائج.

الملاحظات

1- الأسس الفلسفية للعلوم الطبيعية إلى عصر داروين.. العلل الغائية والماهوية والقبول الإجمالي للتغير

أذعن المؤلّفون في العصر الراهن بأنّ العلم في القرون الوسطى أتى بثماره في إطارٍ أرسطيٍّ، فمنذ عام 1250 إلى 1650، كان أرسطو مركزًا للمناهج

---

(1) Antony Flew. there is a god; how the world most notorious atheist changed his mind. p 91, see: Albert Einstein, Out of My Later Years (New York: Philosophical Library, 1950), p 58.

العلميّة في جامعات أوربّا الغربيّة، ولم يكن العلم اختصاصًا مستقلًّا، بل كان يعدّ فرعًا من فروع الفلسفة. كان كتاب "الطبيعيّات" (Natural Physics) لأرسطو يُدرس على نطاقٍ واسعٍ، وكانت فروضه الأصليّة تؤخذ أخذ المسلّمات، وإنّما يتمّ البحث والنقاش في الفروع[1]. يرى أرسطو أنّ «وظيفة الباحث في الطبيعة هو أن يتعرّف على العلل الأربع جميعًا [الصوريّة والمادّيّة والفاعليّة والغائيّة]»[2]، وقد تمّ البحث في مؤلّفاته في علم الحيوان حول العلل وخاصّةً العلّة الغائيّة، وكان يرى في هٰذا القسم أنّ العلّة الغائيّة أهمّ العلل في النشاطات الطبيعيّة[3]. وقد نال رأيه هٰذا قبولًا لدى علماء كثيرين جاءوا بعده.

ومن أمثلة ذٰلك ما قام به توما الأكوينيّ (Thomas Aquinas) (1225ـ 1274 م) ـ وهو «من الفلاسفة الكبار في عالم الغرب»[4] ـ لإثبات وجود الإلٰه، حيث أقام برهانًا مبنيًّا على العلّة الغائيّة، وسمّاه "برهان النظم". وقد سعى الأكوينيّ في هٰذا البرهان إلى أن يستدلّ بشواهد التصميم والتدبير في الطبيعة على إثبات المصمّم والصانع العليم.

وفي القرون اللاحقة آمن الكثير من الفلاسفة والإلٰهيّين بالعلّة الغائيّة

---

(1) Ian Barbour, Religion and Science, p 72.
(2) Aristotle's Physics, 2.7, pp 22-25.
(3) David Furley, Routledge History of Philosophy, V II, Aristotle to to Augustin, p 28.
(4) John Marenbon, Routledge History of Philosophy, V III, Medieval Philosophy, p 225, published in the Taylor & Francis e-Library London, 2004.

وبرهان النظم، وقد ألّفت عدّة كتبٍ على أساس هٰذا المبنى من قبيل "رسائل بريدج واتر" (Bridgewater Treatises) وكتاب "اللاهوت الطبيعيّ" (Natural Philosophy) لويليام بيلي (William Paley)، حيث كان لها تأثيرٌ عظيمٌ في تفكير العلماء ومنهم داروين. يوضّح بيلي في كتابه أنّ بنية العين المعقّدة منظّمةٌ بهدف "الرؤية"، وقد سعى إلى تقديم تقريرٍ أكثر مقبوليّةً لبرهان النظم، فيفترض في كتابه وجود شخصٍ على جزيرةٍ نائيةٍ يجد ساعةً، فيحكم بوجود صانعها، ويستنتج أنّ البنى المنسجمة في أجهزتنا العضويّة تدفعنا إلى القبول بوجود مصمّمٍ ذكيٍّ[1].

هٰذا بالإضافة إلى أنّه من العصور القديمة وإلى زمان داروين كانت الرؤية المسيطرة نوعًا ما على الفكر البشريّ ـ وحتّى مفكري "الماهويّة" (Essentialism) ـ هي "ثبات الصور الأحيائيّة"[2]، وقد كان لـ "نظريّة المثل" الأفلاطونيّة الّتي تمثّل إحدى أسس هٰذا الاعتقاد نصيبٌ كبيرٌ من التأثير؛ ممّا دفع إرنست ماير عالم الأحياء الشهير في القرن العشرين إلى الاعتقاد بأنّ أفلاطون هو "العدوّ الأكبر للتطوّر"[3]. يصرّح أفلاطون (428 إلى 348 ق. م) في كتابه تيماوس بأنّ الإلٰه أو الخالق ـ الديميورغوس (Demiurge) ـ يخلق أشياء هٰذا العالم طبقًا لصورها ومُثُلها[4]. أمّا أرسطو (384 إلى 322 ق. م) فرغم أنّه يرى

---

(1) Ibid.
(2) Ernst Mayr, What Evolution Is, Typological Thinking (Essentialism), p 80.
(3) Mayr 1982, p 304.
(4) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 345.

عدم صحّة المُثُل الأفلاطونيّة[1]، لٰكنّه كان يعتقد أنّ «"الكلّيّ" واقعيٌّ، لا أنّه في الذهن، بل كذٰلك له واقعيّةٌ في الأشياء»[2]، ومن هنا فقد ذهب إلى أنّ كلّ نوعٍ من الموجودات له "نوعٌ طبيعيٌّ" و"ماهيّةٌ ثابتةٌ". و«أرسطو لم يكن لديه نظريّةٌ حول تطوّر الأنواع الطبيعيّة، وقد جعل نقطة انطلاق علم الأحياء لديه شكل النماذج النوعيّة النامية»[3].

بالإضافة إلى التأثير الكبير لهاتين الرؤيتين في الفكر المسيحيّ ومسيرهما في العلوم المرتبطة بالطبيعة، فإنّ فهم اللاهوتيين المسيحيّين لألفاظ نصوص الكتاب المقدّس أيضًا كانت تؤيّد "ثبات الأنواع"، وقد ورد في الكتاب المقدّس في سفر التكوين: «لِتُنْبِتِ الأَرْضُ عُشْبًا وَبَقْلًا يُبْزِرُ بِزْرًا، وَشَجَرًا ذَا ثَمَرٍ يَعْمَلُ ثَمَرًا كَجِنْسِهِ، بِزْرُهُ فِيهِ عَلَى الأَرْضِ»[4]. وهٰذا الأمر يشير إلى أنّ كلّ نوعٍ يكون ثابتًا بإنتاجه نظيرًا من جنسه، فنحن نواجه طبيعةً **ثابتةً** (Static) ذاتًا. يقول أرنست ماير - وهو من علماء الأحياء التطوّريّين البارزين - في هٰذا المجال:

«تمّ الدفاع عن أصالة الماهيّة بشدّةٍ ليس من قبل المسيحيّين فحسب، بل من طرف أكثر الفلاسفة اللاأدريّين أيضًا، في ضوء هٰذه النظريّة يرتبط التنوّع الواضح بين الكائنات الحيّة بعددٍ من الظواهر الاتفاقيّة الّتي لا أهمّيّة لها،

---

(1) المصدر السابق، ص 399.

(2) المصدر السابق، ص 397.

(3) David Furley, Routledge History of Philosophy, V II, Aristotle to to Augustin, p 28., published in the Taylor & Francis e-Library London, 2005.

(4) سفر التكوين، الإصحاح الأوّل، الفقرة 11 و12.

وطبقًا لتعاليم أصالة الماهيّة، النوع الأحيائيّ كذٰلك كان على غرار هٰذا السنخ الّذي كان يدعوه الفلاسفة بـ"النوع الطبيعيّ"»[1].

وبالنظر إلى هيمنة هٰذه الفلسفة يمكن التوقّع أنّ «مفهومي التحوّل (Change) والتطوّر (Idea of Evolution) لم يكن لهما مكانٌ في الفكر الغربيّ في مجال الطبيعة في القرن السابع عشر»[2]. لٰكن قبل ظهور نظريّة التطوّر الداروينيّة، وبملاحظة رواج "المنهج التجربيّ" في العلوم الطبيعيّة، أصبح من المسلّم لدى العلماء بنحوٍ إجماليٍّ أنّهم يواجهون عالمًا في حالةٍ من التغيّر، لٰكنّ الأمر الّذي لم يتّفق عليه الجميع هو ما هي الأشياء الّتي تمرّ بحالة التغيّر في هٰذا العالم، فرفض فريقٌ من العلماء التغيّر التدريجيّ في الماهيّة؛ لأنّهم آمنوا بـ "النوع الطبيعيّ" و"ماهيّة" الأشياء، وآمنوا أنَّ التغيّر في العالم يحصل عن طريق الظهور المفاجئ وغير التدريجيّ للأنواع الجديدة، وحسب رأي هٰؤلاء الّذين أُطلقت عليهم تسمية "المؤمنون بالطفرة" فإنّ العالم مليءٌ بالتفكّك وعدم الارتباط، والتغيّر يؤدّي إلى ظهورٍ مفاجئٍ لنوعٍ جديدٍ من باطن أحد الأنواع، وقد كان لهٰذه الرؤية أتباعٌ في القرن الثامن عشر كالفيلسوف الفرنسي بيير موبرتيوس (P. Maupertuis)[3].

لٰكنّ فريقًا آخر من العلماء يتزعّمهم "جان باتيست لامارك" (Jean-

---

(1) Ernst Mayr, What Evolution Is, Typological Thinking (Essentialism), p 80.
(2) Ian Barbour, Religion and Science. p 20.
(3) See: Ernst Mayr, What Evolution Is, Three Theories of Evolution Based on Essentialism, pp 85-89.

(Baptiste de Lamarc (1744-1829) كانوا يعتقدون أنّ هناك تطوّرًا تدريجيًّا، وأنّ التغيّرات يمكن انتقالها إلى الأجيال اللاحقة عن طريق "توارث الصفات المكتسبة"[1]، والنموذج البارز لهٰذا التوارث اللاماركيّ هو رقبة الزرافة، لٰكنّ آراء لامارك الّتي خلقت أزمةً نوعًا ما لفكرة ثبات الأنواع، حظيت في زمانه بقليلٍ من الأتباع، وفي المقابل انتصر أتباع ثبات الأنواع، وهٰذا النصر جاء نتيجةً للتعصّب الفكريّ لعلماء الأحياء أنفسهم أكثر من كونه نتيجةً لمحاربة الكنيسة للعلم[2].

2- داروين ونظرية التطور

تشارلز روبرت داروين (Charles Robert Darwin) (1809 ـ 1882م) عالم أحياءٍ بريطانيٌّ، وهو عضو الجمعيّة الملكيّة البريطانيّة ومؤسّس نظريّة التطوّر. وُلِد داروين في 12 شباط عام 1809 في أسرةٍ طبّيّةٍ ثريّةٍ في مدينة شروسبري في إنجلترا، وقد شعر والده بالأسى؛ إذ لم يُبدِ ولده الشابّ رغبةً في دراسة الطبّ، فسجّل اسمه في جامعة كامبريدج لكي يصبح قسّيسًا. في الفترة الّتي درس فيها داروين في كامبريدج كان كتاب "اللاهوت الطبيعيّ" من تأليف ويليم بيلي (1743ـ1805) من الدروس الأصليّة فيها. وكان لبرهان النظم الشهير في هٰذا الكتاب تأثير كبيرٌ جدًّا في داروين. في تلك الأثناء بدأ داروين بدراسة الجيولوجيا والعلوم الطبيعيّة؛ ولذٰلك زالت لديه الدوافع ليكون قسيسًا حينما ترك كامبريدج وهو عالم طبيعةٍ على متن سفينة بيغل

---

(1) Ernst Mayr, What Evolution Is, Three Theories of Evolution Based on Essentialism, p 88.
(2) Ian Barbour, Religion and Science, p 50.

التابعة للبحريّة الملكيّة البريطانيّة. كان هٰذا السفر البحريّ الّذي اتّجه فيه أوّلًا نحو نصف الكرة الجنوبيّ ـ وانتهى به المطاف إلى الدوران حول الأرض ـ ابتعادًا عن الوطن لمدّة خمس سنواتٍ، وكانت تجربته البنّاءة في هٰذا السفر هي بحوثه في التغيّرات الجزئيّة بين الأنواع المختلفة للكائنات. في هٰذه الحقبة كان لحيوانات جُزُر غالاباغوس تأثيرٌ كبيرٌ جدًّا في تكوين نظريّته؛ لأنّه في كلّ جزيرةٍ من تلك الجزر حصل في كلّ نوعٍ من الحيوانات بسبب التأثّر بالظروف المحيطة تغيّراتٌ، واستمرّ في مسيره منفصلًا عن الجزر المجاورة. النماذج الأحيائيّة الّتي عثر عليها تشارلز داروين في أمكنةٍ من قبيل جُزُر غالاباغوس دفعته نحو التشكيك في ثبات الأنواع الحيوانيّة.

وبالإضافة إلى البحوث الّتي قام بها داروين في سفره الطويل هٰذا، بذل جهودًا في مطالعة بعض الكتب القيّمة مثل كتاب "مبادئ الجيولوجيا" (Principles of Geology) لتشارلز لايل (Sir Charles Lyell) (1797ـ1875). يشير لايل في هٰذا الكتاب إلى أنّه خلافًا لتصوّر جورج كوفييه (Georges Cuvier)، ليست التغييرات المفاجئة الكبرى هي السبب في تغيير وضع الكرة الأرضيّة، وإنّما تغيّر سطح الأرض على إثر عمليّاتٍ تدريجيّةٍ، ويبيّن أنّ كلّ نوعٍ من الكائنات الحيّة أوّلًا ينمو في مركزٍ ثمّ ينتشر من تلك النقطة، ويستمرّ لفترة ليزول شيئًا فشيئًا وببطءٍ، تاركًا المجال لنوعٍ آخر، وقد سمّى لايل هٰذه الرؤية أصل "مراكز الخلق" (Centers of Creation)؛ ومن هنا فقد استنتج أنّ ظهور الأنواع الجديدة هو عملٌ متواصلٌ وثابتٌ طوال تاريخ الأرض. وهٰذه النظريّات الّتي كانت تقف بشكلٍ تامٍّ ضدّ الاعتقادات السائدة في زمانها أثارت كثيرًا من الجدل والضجيج في المحافل العلميّة، ورغم

أنّ «وصف لايل الأداء الطويل والبطيء للعمليّات الطبيعيّة ترك أثرًا بنّاءً في فكر داروين، ولٰكن لم يستطع على أيّ حالٍ علم الجيولوجيا الجديد الّذي جاء به لايل أن يغيّر الرؤية السائدة بين علماء الأحياء حول ثبات الأنواع»[1].

بالإضافة إلى "تدريجيّة" تشارلز لايل، فإنّ اصطلاح "التنازع من أجل البقاء" لروبرت مالتوس (Thomas Robert Malthus) (1766ـ1834 م) ـ الّذي يشير إلى الحروب القبليّة بين الناس ـ ترك كذٰلك تأثيرًا عميقًا في فكر داروين[2]، وقد قرأ داروين الطبعة السادسة من هٰذا الكتاب عام 1838 م، وكان مالتوس قد أكّد في كتابه المؤثّر "مقالةٌ في مبدإ السكّان" على التأثير المباشر لأحداثٍ من قبيل الحرب والمجاعة والأمراض في كبح سرعة تزايد نوع الانسان، وبهٰذا أوقد هٰذا الاصطلاح ـ بالاضافة لإدراك داروين نفسه لكيفيّة اختيار مربّي الحيوانات للخصائص المرغوبة ـ الشرارة الأولى في ذهن داروين لفكرة "الانتقاء الطبيعيّ"، بعد ذٰلك وبدل أن ينشر داروين هٰذه النظريّة، بذل جهودًا استمرّت لسنواتٍ طويلةٍ لإثبات فرضيّته الثوريّة، وقام بتجميع الشواهد الّتي لا تُحصى. وفي هٰذه الأثناء لم يُفصح عن أفكاره سوى لعددٍ من أصدقائه من علماء الأحياء المقرّبين منه، ومن هٰؤلاء جوزيف دالتون هوكر (Joseph Dalton Hooker) (1817 ـ 1911م).

لقد كان داروين من بين العلماء الأكثر فعاليّةً، حيث نشر الكثير من المؤلّفات، ولٰكنّ شهرته مَدينةٌ بنحوٍ أكبر لكتاب "أصل الأنواع" (1859)، و"نشأة الإنسان" (1871).

---

(1) Ian Barbour, Religion and Science, p 50.
(2) Bowler, The History of an Idea, p 151; Darwin 1859, p 62.

ومن أجل الفهم الدقيق لنظريّة التطوّر الداروينيّة وبنيتها يجب أوّلًا إلقاء نظرةٍ خاصّةٍ على هٰذين الكتابين.

أ- كتاب "أصل الأنواع"

يعدّ كتاب "أصل الأنواع" ـ وعنوانه الكامل: أصل الأنواع عن طريق الانتقاء الطبيعيّ، أو بقاء الأعراق المفضّلة عن طريق الكفاح من أجل الحياة ـ أهمّ مؤلّفات تشارلز داروين العالم الطبيعيّ الإنجليزيّ، وقد طُبع في عام 1859 م. بيّن داروين في هٰذا الكتاب آراءً جديدةً حول التطوّر، ونشوء أنواع الكائنات الحيّة وانقراضها، وقد أحدثت آراؤه هٰذه الكثير من الضجيج، وكانت مثارًا لكثيرٍ من الجدل، وبلغت أهمّيّة هٰذا الكتاب في تغيير الرؤية إلى الطبيعة وعَلْمَنة العلوم الطبيعيّة إلى حدٍّ جعل إرنست ماير يكتب ما نصّه:

«ربّما تكون نظريّة التطوّر أكبر ثورةٍ فكريّةٍ في تاريخ الفكر الإنسانيّ؛ إذ لم تقتصر على التشكيك بثبات العالم وعمره القصير، بل كشفت أيضًا عن قابليّةٍ عجيبةٍ تتمتّع بها الكائنات الحيّة، وهي قابليّة التكيّف مع المحيط ومكانة الإنسان الاستثنائيّة في الطبيعة... لٰكنّ داروين من جهاتٍ كثيرةٍ لم يقتصر على جعل التطوّر أصلًا، بل إنّه أقام عليه الأدلّة الّتي تثبت أنّه مستقلٌّ عن قوى ما وراء الطبيعة من الأساس، وعلى أساس توضيحه فإنّ التطوّر نظرة طبيعية محضة تتحرك بمساعدة الظواهر والعمليات، ويستطيع الجميع رؤيتها يوميّا في عالم الطبيعة... وبناءً على هٰذا فليس عجيب أبدًا هٰذا الاضطراب الكبير الّذي أحدثه كتاب "أصل الأنواع"، فقد استطاع هٰذا الكتاب وحده أن يوفّر الأرضية لعَلْمنة العلوم الطبيعية إلى حدّ ما»[1].

---

(1) Ernst Mayr, What Evolution Is, Darwin And Darwinism, p 10.

بعد أن أمضى تشارلز داروين خمس سنواتٍ في سفره البحريّ، على متن السفينة بيغل في سفره إلى جنوب الكرة الأرضيّة، قام بتأليف مسوّدة هٰذا الكتاب في عام 1842 م، وقبل نشر كتاب "أصل الأنواع" في عام 1859 م قام داروين ولمدّة 27 عامًا بتجميع شواهد مثيرةٍ للحيرة، وفي مختلف المجالات تشير إلى تغيّر الأنواع[1]. لقد أعلن للمرّة الأولى عن فرضيّته في تمّوز عام 1858 م، وبعد سنة نشر كتابه أصل الأنواع. كانت عدد نسخ الطبعة الأولى من هٰذا الكتاب 1200 نسخةٍ، نفدت جميعها في اليوم الأوّل لعرضه، ممّا اضطرّ الناشر إلى إعادة طباعته بعد بضعة أسابيع، وكانت الطبعة الثانية 3000 نسخةً. طُبع هٰذا الكتاب في حياة داروين ستّ مرّاتٍ، وفي فترةٍ قليلةٍ تُرجم إلى لغاتٍ مختلفةٍ. و«نشر كتاب "أصل الأنواع" في عام 1859 م يعدّ بداية ثورةٍ فكريّةٍ وما يزال تأثيرها متواصلًا في كثيرٍ من مجالات الفكر»[2].

يشتمل الكتاب على فصولٍ عديدةٍ، وقد سعى داروين في الفصول الأولى إلى بيان أساس نظريّته. ففي الفصل الأوّل ـ الّذي حمل عنوان "التمايز عن طريق التدجين" (Variation Under Domestication) ـ سعى إلى بيان الانتقاء الصناعيّ الّذي يقوم به الإنسان؛ لكي يسهّل للمخاطَبين بهٰذه الطريقة فهم عمليّة الانتقاء الطبيعيّ، وبحث بالتفصيل تربية الحيوانات الأليفة من قبيل الكلب، ولاحظ أنّ مربّيها يختار التغيّرات المرغوبة، وبعد عدّة أجيالٍ من الانتقاء تنشأ من تلك التغيّرات المختارة أنواعٌ جديدةٌ[3]. ينبّه أوّلًا في هٰذا

---

(1) Ian Barbour, Religion and Science, p 72.
(2) Ibid. p 221.
(3) Ibid. p 52.

الفصل على أنّ الاختلاف في أفراد النوع الواحد من الحيوان الأليف، أو النبات أكثر من الاختلاف في الكائن الحيّ الوحشيّ، ويرى داروين أنّ سبب ذٰلك هو تنوّع الجوّ وظروف محيط العيش[1]، واختلاف أساليب تربية الحيوانات والنباتات، ويصرّح بأنّ «القدرة على الاختيار في تغيير الأنواع ليس فيها جانبٌ ظنّيٌّ واحتمالي، بل هي حتميّةٌ؛ إذ استطاع الكثير من مربّي الحيوانات المعروفين في فترة حياتهم أن يغيّروا نوع البقر أو الغنم بشكلٍ كبيرٍ»[2]، وقد أُطلِق على هٰذا العمل ـ الّذي يقوم به الفلّاحون ومربّو الماشية ممّا يؤدّي إلى تغييرٍ تدريجيٍّ في شكل الكائن الحيّ، وإيجاد أنواعٍ جديدةٍ ـ اسم "الانتقاء الصناعيّ".

يقول داروين في الفصل الثاني من الكتاب الّذي حمل عنوان "التمايز تحت تأثير الطبيعة" (Variation Under Nature) في مجال تعريف "النوع": «كلّ عالم طبيعيّاتٍ لديه مفهومٌ مُبهَمٌ حول مصطلح النوع، ولحدّ الآن لم يكن أيٌّ من التعاريف مرضيًّا لجميع العلماء»[3].

وأمّا الفصل الثالث من الكتاب الّذي حمل عنوان "التنازع من أجل البقاء" (Struggle For Existence) فقد اشتمل على واحدٍ من أهمّ بحوث نظريّة داروين. يبيّن داروين في بداية هٰذا الفصل أنّ "الانتقاء الطبيعيّ" هو نظير الانتقاء الصناعيّ في عالم الكائنات الحيّة، ويعتقد أنّ نطاق عمله أكبر بكثيرٍ من الانتقاء الصناعيّ، ويرى أنّ "بقاء الأصلح" (Survival of The Fittest)

---

(1) Charles Darwin, The Origin of Species, p 6.
(2) Ibid. p 22.
(3) Ibid. p 33.

الّذي اقترحه هربرت سبنسر هو الاصطلاح الأنسب الّذي ينبغي استعماله لهٰذه العمليّة[1]. الانتقاء الطبيعيّ يأتي نتيجةً لعاملٍ اختار له داروين عنوان "التنازع من أجل البقاء".

وأمّا الموضع الأهمّ من الكتاب، فيمكن أن تجده في الفصل الرابع حينما تحدّث داروين عن "الانتقاء الطبيعيّ" أو "البقاء للأصلح" (Natural Selection; or The Survival of The Fittest)، حيث يرى داروين أنّ "الانتقاء الطبيعي" يعمل ببطءٍ شديدٍ[2]، ممّا يؤدّي إلى الحفاظ على الخصائص المطلوبة في الكائنات الحيّة وإزالة التغيّرات الضارّة[3].

«لقد قالوا إنّي أتحدّث عن الانتقاء الطبيعيّ وكأنّه قوّةٌ فعّالةٌ كالإلٰه، ولٰكنّهم لا يعترضون على حقيقة أنّ القوّة الجاذبة للأرض هي الّتي تنظّم حركات الكواكب، والاصطلاحات السابقة كلّها مجازيّةٌ، ولا مفرّ من استعمالها من أجل إيصال المراد من الكلام وتلخيصه، ولٰكن في الوقت نفسه من الصعب تجنّب تجسيد كلمة "طبيعة"، ولٰكنّي أعني فقط بكلمة "طبيعة" مجموعة الأفعال والانفعالات الناتجة عن القوانين الطبيعيّة الّتي تؤدّي إلى ظواهر يمكننا مشاهدتها»[4].

ومع كلّ هٰذا، يذكر داروين في آخر فصلٍ من كتابه: «إنّ الانتقاء الطبيعيّ عمليّةٌ بطيئةٌ وتدرجيّةٌ تؤدّي إلى تغيّراتٍ صغيرةٍ، دائمةٍ ومفيدةٍ»[5] ثمّ يردف

---

(1) Ibid. p 49.
(2) Ibid. p 85.
(3) Ibid. p 63.
(4) Ibid. p 63.
(5) Ibid. p 447.

قائلًا: «لقد أشرت في ديباجة الطبعة الأولى من هٰذا الكتاب والطبعات الّتي لحقت إلى أنّ الانتقاء الطبيعيّ هو العامل الأصليّ للتغيّرات لا العامل الانحصاريّ لها»[1]. وقد كان داروين يؤكّد على تدرج التغيّر ولا يؤمن بالطفرات الفجائيّة الّتي عن طريقها تظهر أنواعٌ عجيبةٌ فجأةً، ويقول إنّه علينا أن نستطيع رؤية التغيّرات التدريجيّة في توالي المستحاثّات الباقية والمسجّلة[2].

وأمّا الفصل الخامس فهو خاصٌّ ببيان "قوانين التغيير" (Laws of variation). ويعدّ "الاستعمال وعدم الاستعمال"، و"التغييرات المتناغمة"، و"الاقتصاد في النموّ" من جملة هٰذه القوانين، ثمّ يستنتج في النهاية أنّ «لدينا جهلًا كبيرًا في مجال قوانين التغيير، فنحن لا نستطيع توضيح حتّى واحدٍ من مئةٍ من التغييرات غير المشخّصة الّتي تظهر، ومع ذٰلك فكلّما قمنا بالمقايسة نحصل على هٰذه الملاحظة، مفادها أنّ نفس تلك القوانين الّتي تؤدّي إلى بروز الاختلافات الصغيرة بين أصناف النوع الواحد، تتسبّب أيضًا ببروز الاختلافات الكبيرة بين أنواع الجنس الواحد»[3]. ويرى داروين أنّ الصدفة كذٰلك لم تكن أمرًا واقعيًّا، وهي نتيجةٌ لجهل الإنسان.

«لفظ الصدفة أو الاتّفاق، إقرارٌ بجهلنا بعلل التغييرات الاختصاصيّة»[4].

يتطرّق داروين في الفصل السادس لبعض الإشكالات الواردة على فرضيّته، مثلًا "إذا كانت الأنواع تتغيّر بشكلٍ غير محسوسٍ وتدريجيٍّ، فلماذا لا نرى أيّ

---

(1) Ibid. p 465.
(2) Ibid. p 452.
(3) Ibid. p 131.
(4) Ibid. p 106.

أنواعٍ متوسّطةٍ؟"، يقول داروين في الجواب: «إنّ الحلقات المتوسّطة انقرضت بسبب استبدالها بالأنواع الحاليّة»[1]. وفي نهاية هٰذا الفصل يصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الانتقاء الطبيعيّ يعطي جوابًا لائقًا لكلّ هٰذه الإشكالات، خلافًا لرؤية الخلق المستقلّ للأنواع؛ فإنّها تبقي على هٰذه الإشكالات في ظلامٍ عميقٍ[2].

وفي نهاية الفصل الثاني عشر يستنتج داروين بأنّ اصطلاحات الجنس والنوع والصنف مجرّدُ إشارةٍ إلى تمايز الموجودات، وما لا يُحصى من الأجناس والأنواع والفصائل الّتي تملأ الأرض كلّها ناشئٌ عن أصلٍ مشتركٍ حصل له التغيّر عبر أجيالٍ متماديةٍ[3]. وهٰذا الكلام يتناقض مع رواية سفر التكوين الّتي تقول: «لِتُخْرِجِ الأَرْضُ ذَوَاتِ أَنْفُسٍ حَيَّةٍ كَجِنْسِهَا: بَهَائِمَ، وَدَبَّابَاتٍ، وَوُحُوشَ أَرْضٍ كَأَجْنَاسِهَا»[4].

في الفصل الرابع عشر الّذي حمل عنوان "استرجاعٌ وختامٌ" (Recapitulation and Conclusion)، يتمّ تبيين أساس الكتاب بصورةٍ مضغوطةٍ ببيانٍ جميلٍ. ومن خلال ولوجه في بحوث الإلٰهيّات يرى من جهةٍ أنّ القبول بـ"خريطة الخلق" و"وحدة التصميم" ناشئٌ عن الحماقة[5]، ومن جهةٍ أخرى يرى أنّ القبول بنظريّته يؤدّي إلى "ثورةٍ كبرى في التاريخ الطبيعيّ"[6]؛ ولهٰذا السبب كان يعتقد أنّه «على أساس العِلل المتواجدة دائمًا والّتي تعمل

---

(1) Ibid. p 134.
(2) Ibid. p 164.
(3) Ibid. p 403.

(4) سفر التكوين: 1: 25.

(5) Charles Darwin, The Origin of Species, p 422.
(6) Ibid. p 425.

ببطءٍ، يتواصل ظهور الأنواع وانقراضها، فلا تتدخّل معجزات الخلق في نشوئها، ولا الحوادث المفاجئة في انقراضها»(1). وبالرغم من تعارض هٰذه الرؤية مع بعض رؤى الإلٰهيّين إلّا أنّه يصرّح قائلًا:

«لا أرى سببًا يجعل النظريّات الواردة في هٰذا الكتاب تخدش المشاعر الدينيّة. لقد كتب لي قسٌّ شهيرٌ قائلًا: بدأت رويدًا رويدًا أصل إلى هٰذه النتيجة وهي أنّ بعض الأحياء لديها القدرة بنفسها على التغيّر إلى أنواعٍ أخرى، وهٰذا الأمر يمنح الإلٰه قدرةً كبيرةً بحيث لا يعود بحاجةٍ إلى الخلق مجدَّدًا لملء الفراغ الناشئ عن قوانينه»(2).

يرى داروين أنّ مجال تأثير نظريّة التطوُّر لا يقتصر على التاريخ الطبيعيّ، فهٰذه النظريّة سينعكس تأثيرها حتّى على طبيعة الإنسان ونفسيّته، ومن هنا «سوف يؤسَّس علم النفس على أسسٍ قويّةٍ، ومنذ الآن بدأت مقدّماته تتكوّن على يد هربرت سبنسر بعنوان "وجوب اكتساب المقولات النفسيّة والحالات الشعوريّة خلال المراحل المختلفة"، وهٰذا الأمر سيرسل بأشعّته الساطعة على منشإ الإنسان وتاريخه»(3). وآخر عبارةٍ لداروين في هٰذا الفصل ربّما تُفصح عن رؤية هٰذا المفكّر حول العلم والدين:

«النتيجة المباشرة للحرب الطبيعيّة الّتي تُرادف المجاعة والموت هي ظاهرةٌ بارزةٌ يمكن أن نعتبرها ظهور الحيوانات العالية. إذا نظرنا إلى الحياة بهٰذا النحو

---

(1) Ibid. p 427.
(2) Ibid. p 421-422.
(3) Ibid. p 427.

سنجد فيها عَظَمةً تظهر إلى عالم الوجود عن طريق قواها الّتي لا تُحصى يومًا ما بصورة كائنٍ أو عدّة كائناتٍ على يد الخالق تعالى، وبينما يواصل كوكبنا مسيره طبقًا لقانون الجاذبيّة الثابت، أوجد من هٰذه الانطلاقة البسيطة كائناتٍ لا تُحصى أكثر جمالًا وأشدّ إثارةً للدهشة، وهٰكذا سيستمرّ في الإيجاد»[1].

ب- كتاب "نشأة الإنسان"

كان داروين على علمٍ بردّ الفعل الشديد الصادر عن بعض الفئات من المجتمع العلميّ على ادّعاءات كتاب "آثار التاريخ الطبيعيّ للخلق"[2]، القائلة بأنّ الإنسان ناشئٌ عن حيواناتٍ أخرى؛ نتيجةً لمسارٍ من الطفرات[3]، وعليه فقد تجاهل بنحوٍ تامٍّ بحث تطوّر الإنسان في كتاب "أصل الأنواع"، وخلافًا لمثل هٰذا الاحتياط كان هٰذا البحث متداولًا في المحافل العلميّة. في مطلع عام 1860 م أدّى كتاب "الأدلّة الجيولوجيّة على قِدَم الإنسان"[4] (1863 م) لتشارلز لايل إلى القبول العامّ لحقيقة أنّ الناس كانوا موجودين في حُقَب ما قبل التاريخ[5]. وبعد تمهيد الأجواء بدأ داروين بتأليف الكتاب المؤثّر "أصل

---

(1) Ibid. p 429.

(2) Chambers, Robert (1802-1871), Vestiges of the Natural History of Creation. London: J. Churchill.

(3) يتطرّق هٰذا الكتاب إلى العمليّة التطوّريّة لكيفيّة نشوء المنظومة الشمسيّة والحياة على وجه الأرض، ويدّعي أنّ المستحاثّات الموجودة تشير إلى الحركة التطوّريّة في الحيوانات، والحيوانات الحاليّة أيضًا انفصلت عن الخطّ التطوّريّ الأصليّ الّذي يصل في مساره التطوّريّ إلى الإنسان. ولمزيدٍ من المطالعة راجع:

Bowler & Morus Making Modern Science, pp 142–143 & Bowler, The History of an Idea, pp 134–138.

(4) Lyell ,Charles, 1863 ,Geological Evidences of the Antiquity of Man

(5) Bowler, The History of an Idea, pp 207–216.

الإنسان والانتقاء الجنسيّ"[1]. هٰذا الكتاب هو ثالث كتب داروين، وكانت طبعته الأولى عام 1871[2]. كان هدف هٰذا الكتاب في الواقع هو تعميم فكرة تطوّر الإنسان، وقد أدّت الحسّاسيّات الدينيّة والنتائج الاجتماعيّة إلى تأخير داروين طباعة هٰذا الكتاب 12 عامًا بعد كتابه الأوّل "أصل الأنواع".

حسب رأي داروين، بما أنّ الإنسان يشبه سائر الموجودات، فإنّ نفس القوانين المذكورة في كتاب "أصل الأنواع" تجري عليه، ومن هنا «ستكون سرعة زيادة عدد سكّان البشر أكبر من سرعة زيادة وسائل عيشه، ويضطرّ في النتيجة إلى التنازع من أجل البقاء، ويؤثّر الانتقاء الطبيعيّ على كلّ ما يدخل في مجال نشاطه»[3].

ومن هٰذه الجهة، ومع أنّ الإلٰه "خلق الإنسان على صورته"[4] ولٰكنّه كذٰلك يجب أن يأخذ مكانه في "شجرة الحياة"، تلك الشجرة الّتي ترجع جذورها إلى وحيد الخليّة، وتتواجد في تفرّعاتها الكائنات الأشدّ تعقيدًا.

«النتيجة الّتي وصلنا إليها في هٰذا الكتاب والّتي تحظى اليوم بالقبول لدى الكثير من علماء الطبيعة هي أنّ الإنسان ناشئٌ من بعض الحيوانات ذات الأنظمة الأقلّ تطوّرًا، أسس هٰذه النتيجة لن تتعرّض للتزلزل إطلاقًا؛ لأنّ

---

(1) The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex.

(2) نشر داروين كتابه الأول "أصل الأنواع" في عام 1859، ثم في عام 1868 نشر كتابًا حمل عنوان "تنوّع الحيوانات والنباتات عن طريق التدجين".

(3) Charles Darwin, The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, Volum II, p 387.

(4) Ibid.

التشابه الكبير بين الإنسان والحيوانات الدنيا بلحاظ النموّ الجنينيّ، والبنية الجسديّة والسلوكيّة هي حقائق لا يُمكن إنكارها»[1].

هٰذه النتيجة الجديرة بحسب رأي داروين «لن تكون مستساغةً لدى الكثيرين، ولٰكن لا شكّ أنّ أسلافنا كانوا متوحّشين»[2].

«الإنسان متفرّعٌ عن حيوانٍ يمشي على أربعٍ، وله ذيلٌ وجسمه مغطًّى بالشعر الكثيف، وربمّا كان يعيش على الأشجار ويسكن القارّة القديمة. لو قام عالمٌ طبيعيٌّ بدراسة البنية الجسديّة لهٰذا الحيوان فسوف يضعه في فئة رباعيّات الأيدي بنفس الثقة الّتي يضع بها الأسلاف الأقدم لقردة القارّة القديمة والجديدة في هٰذه الفئة. يُحتمل أن تكون رباعيّات الأيدي وجميع الثدييّات العالية قد تكوّنت من حيوانٍ ذي كيسٍ قديمٍ، وذوات الأكياس هٰذه تشكّلت عبر مسيرٍ طويلٍ ومتنوّعٍ من حيواناتٍ شبيهةٍ بالبرمائيّات، وهٰذه بدورها جاءت من حيواناتٍ شبيهةٍ بالسمك. في الماضي المظلم والمبهم، يمكننا العثور على أوّل أسلاف جميع الفقريّات، ويمكن أن نتصوّره حيوانًا مائيًّا ذا خياشيم، كان ثنائيّ الجنس، وكانت أعضاؤه المهمة ـ كالدماغ والقلب ـ ناقصةً أو لم تكن موجودةً أساسًا، وهٰذا الحيوان على ما يبدو أكثر شبهًا بطفيل الكيسيّات [الكأسيّات] البحريّة (Ascidians) الحاليّة منه بسائر الحيوانات الأخرى»[3].

---

(1) Ibid.
(2) Ibid. p 404.
(3) Ibid. p 389-390.

يرى داروين أنّ الأمور الأخلاقيّة ناشئةٌ عن النموّ الشديد للغرائز الّتي كانت نافعةً للحيوانات الّتي تعيش في تجمّعاتٍ اجتماعيّةٍ، وحسب رأيه فإنّ «الموجود ذا الأخلاق هو الّذي يفكّر في أعماله الماضية ودوافعها، فيرى البعض منها مبرَّرًا والبعض الآخر غير مبرَّرٍ، وحقيقة أنّ الإنسان هو الحيوان الوحيد الّذي يستحقّ هٰذا الاسم هي أكبر وجهٍ للاختلاف بينه وبين الحيوانات الدنيا»[1]. لٰكن هنا يبرز إشكالٌ كبيرٌ وهو إذا كان الإنسان كسائر الموجودات فكيف يتمّ تبرير قدرته العقلانيّة والأخلاقيّة؟ هٰذه القدرات بحسب رأي داروين حصلت نتيجةً للتطوّر، ومن هنا «كلّ من يقبل مبدأ التطوّر يجب عليه أن يعلم أنّ القوى العقلانيّة لدى الحيوانات العليا الّتي هي من نوع قوى الإنسان العقلانيّة، وبالرغم من أنّها تختلف بحسب الدرجات، لٰكنّها يمكن أن ترتقي. صحيحٌ أنّ المسافة كبيرةٌ بين القوى العقلانيّة للقردة العالية (Ape) والسمك، أو النمل، أو حشرة المنّ، ولٰكنّ ترقيتها لن تواجه أيّ نوعٍ من المصاعب»[2].

كان داروين يعلم جليًّا أنّ هٰذا الاستنتاج سيكون موردًا لإشكال الكثير من اللاهوتيّين والمتديّنين، ولهٰذا سعى إلى أن يبيّن أنّه حتّى المتديّنين يرون جريان قوانين الطبيعة في كثيرٍ من الأمور الإنسانيّة من قبيل وجود الإنسان من إنسانٍ آخر، ومن هنا يجب عليهم توسيع رؤيتهم، وأن يُسْرون تلك القوانين الطبيعيّة نفسها على تكوّن أصل الإنسان ونشوئه من موجودٍ آخر.

---

(1) Ibid. p 390.
(2) Ibid. p 390.

«أنا أعلم أنّ النتيجة الّتي توصّلت إليها في هٰذا الكتاب تبدو لدى البعض معاديةً للدين بشدّةٍ، لٰكن على هٰؤلاء أن يبيّنوا لماذا يعدّ توضيح أصل الإنسان بوصفه نوعًا مستقلًّا عبر نشوئه من بعض الحيوانات الأدنى بمساعدة قوانين التغيّر والانتقاء الطبيعيّ منافيًا للدين، أكثر من توضيح ولادة الفرد بمساعدة قوانين التناسل العاديّة. فنشوء النوع هو جزءٌ من سلسلة الأحداث الّتي يرفض عقلنا وقوعها على سبيل الصدفة المحضة فيها، والأمر نفسه بالنسبة لولادة الفرد»[1].

3- داروين لم يكن ملحدًا

بإلقاء نظرةٍ على حياة داروين يمكن أن نقسّم حياته إلى ثلاثة مراحل: الإيمان والربوبيّة واللاأدريّة.

المرحلة الأولى من حياته عاش فيها حياة الإيمان، في تلك الفترة التحق بجامعة كامبريدج بهدف أن يصبح قسّيسًا، وكان في تلك الأثناء يطالع كتاب "اللاهوت الطبيعيّ" تأليف وليام بيلي (1743ـ1805) وبرهان النظم.

المرحلة الثانية من حياته بدأت بانطلاقة بحوثه في علم الأحياء، وقد بدأ في هٰذه المرحلة بالتشكيك رويدًا رويدًا في برهان النظم لبيلي، ثمّ طرحه جانبًا من خلال إعلانه استغناء الطبيعة عن الفعل الإلٰهيّ المباشر، وبالإضافة إلى هٰذا فإنّه قدّم بيانه الخاصّ لرجوع الكائنات الحيّة إلى أصلٍ مشتركٍ، ممّا تسبّب برفضه الخلق الإلٰهيّ الخاصّ، مستبدلًا به التطوّر.

---

(1) Ibid. p 395-396.

«خلال 23 عامًا ما بين عودته من سفره البحريّ على السفينة بيغل ونشر كتابه "أصل الأنواع"، تحوّل داروين عام 1859 م من عقيدته الدينيّة التقليديّة الّتي تربّى عليها إلى ربوبيٍّ غير قطعيٍّ وفي حدّه الأدنى، وقد نفى المعجزات والوحي والخلق الخاصّ وغيرها، ولٰكنّه أشار مرارًا في كتابه "أصل الأنواع" والكتب اللاحقة له إلى المشيئة الكلّيّة في تصميم القوانين الّتي يحدث التطوّر عبرها»[1].

المرحلة الثالثة عاش فيها داروين حالة اللاأدريّة، وقد أدّى رسوخ نظريّة التطوّر في ذهن داروين وتلقّي العلماء لها بالقبول إلى أن يتّجه نحو تأليف كتاب "نشأة الإنسان". انتهى داروين في هٰذا الكتاب إلى وحدة أصل الإنسان مع سائر الموجودات، وبذٰلك نزّل مقام الإنسان ومكانة قواه العقلانيّة، وقد أدّى هٰذا الأمر به إلى أن يترك الحدّ الأدنى من الربوبيّة الّتي كان يؤمن بها، وبتشكيكه في التصميم والتدبير الإلٰهيّ في الطبيعة «صار يعتقد بالتعطيل والتوقّف واللاأدريّة»[2].

«تصوّر أنّ هٰذا العالم العظيم والعجيب بما فيه الإنسان الّذي يمكنه التأمّل في الماضي السحيق والمستقبل البعيد، ناشئٌ عن الضرورة أو الصدفة العمياء، إنّه أمرٌ صعبٌ بل غير ممكنٍ، فحينما أفكّر في هٰذا الموضوع أشعر أنّني مضطرٌّ إلى أن أصرف انتباهي نحو علّةٍ أولى تتمتّع بذهنٍ ذكيٍّ شبيهٍ إلى حدٍّ ما بذهن الإنسان، ومن هنا ينبغي أن أدعى "مؤمنًا بالإلٰه"... لٰكن بعد

---

(1) Ian Barbour, Religion and Science, p 58.

(2) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 8، ص 154.

ذٰلك يهاجمني الشكّ، فهل يمكن الاعتماد على ذهن الإنسان حينما يصل إلى مثل هٰذه النتائج مع يقيني بأنّه ناتجٌ عن ذهنٍ هابطٍ كانت تمتلكه أدنى أصناف الحيوانات»[1].

وقد كتب في عام 1873:

«حسب رأيي، عدم إمكانيّة تصوّر أنّ هٰذا العالم الكبير بالإضافة إلى نفوسنا ذات الشعور جاءت عن طريق الصدفة هو البرهان الأصليّ على وجود الإلٰه، لٰكن هل يمتلك هٰذا البرهان قيمةً واقعيّةً فهو ما لم أستطع الحكم فيه بتاتًا»[2].

ولٰكن مع ذٰلك لم يعتبر داروين نفسه ملحدًا مطلقًا، فقد عدّ نفسه "لاأدريًّا" في رسالةٍ كتبها قبل ثلاث سنواتٍ من وفاته يقول فيها:

«في أشدّ التقلّبات الّتي مررت بها في حياتي الطويلة لم أكن ملحدًا قطّ بمعنى منكرٍ لوجود الإلٰه، وأتصور أنّه بنحوٍ عامٍّ، أن أوصف بـ "اللاأدري" هو الأنسب لي ـ ليس في جميع فترات حياتي بالطبع ـ وهٰذا الأمر كان يشتدّ مع تقدّمي في العمر»[3].

(1) Ian Barbour, Religion and Science, p 59.
(2) Letters, vol. 1, p.306.
(3) Ian Barbour, Religion and Science, p 59.



الطبيعانية والعلموية الاختزالية؛ مبنى إلحاد دوكنز

مادية دوكنز وطبيعانيته في مقابل ما وراء الطبيعة

المادّيّة والطبيعانيّة مصطلحان قريبان من بعضهما، يعتقد إيان باربور أنَّ "المادّيّين العلميّين هم الورثة الفكريّون لمادّيّي عصر التنوير في فرنسا، وتجريبيّة هيوم والطبيعانيّة التطوّريّة في القرن التاسع عشر، وهما يشتركان في عقيدتين:

أ- المنهج العلميّ هو الطريق الوحيد الّذي يمكن الاعتماد عليه من أجل الوصول إلى المعرفة.

ب- المادّة (أو المادّة والطاقة) الحقيقة الأصليّة للعالم[1].

ومن بين هاتين العقيدتين تعدّ الأولى رؤيةً منهجيّةً، والثانية ذات منهجٍ أنطولوجيٍّ وجوديٍّ.

وعلى هٰذا الأساس فإنّ الطبيعانيّة أيضًا تنقسم إلى قسمين: الطبيعانيّة المنهجيّة (Methodological Naturalism) والطبيعانيّة الوجوديّة (Metaphysical Naturalism). في الطبيعانيّة المنهجيّة لا يجري الحديث عن المسائل الغائيّة[2]، وإنّما يتمّ السعي لتفسير ظواهر هٰذا العالم وفقًا

---

(1) Ibid. p 71.

(2) Michael Ruse. "Atheism, naturalism and science: three in one?" In: The Cambridge companion to science and religion. Edited by Peter Harrison, (ed). p 236.

لقوانين الطبيعة، وعليه فإنّه في هٰذا القسم يفترض الطبيعانيّ أنّ كلّ شيءٍ في هٰذا العالم يجري طبقًا لقوانين الطبيعة العمياء الّتي لا يُمكن نقضها.

وأمّا "الطبيعانيّة الميتافيزيقيّة" فعادةً ما تستعمَل في الإشارة إلى ذٰلك الاعتقاد الوجوديّ الفلسفيّ الّذي يعدّ القوانين والقوى الطبيعيّة - لا القوانين والقوى ما وراء الطبيعيّة - القوانين الموجودة والمؤثّرة في العالم وليس غيرها، وليس ثمّة شيءٌ وراء العالم الطبيعيّ. لٰكن هل كان للمادّيّة أو الطبيعانيّة - سواءٌ من النوع الميتافيزيقيّ أو المنهجيّ - مكانةٌ في منظومة داروين الفكريّة؟ يعتقد البعض أنّه:

«من خلال ربطه التغيير غير الموجّه وغير الهادف بعمليّة الانتقاء الطبيعيّ العمياء وغير الواعية جعل داروين من التفسيرات الإلٰهيّة أو المعنويّة للحياة أمرًا زائدًا ولا فائدة منه. لقد كانت نظريّة التطوّر الداروينيّة إلى جانب النظريّة المادّيّة التاريخيّة (المجتمع والتاريخ) الّتي جاء بها ماركس، ونظريّة فرويد حول نسبة سلوك الإنسان إلى العمليّات الّتي نملك قليلًا من السيطرة عليها؛ المحور الأصليّ لميكانيكيّة - ومادّيّة - أكثر العلوم الّتي أسّست منذ ذٰلك الزمان وحتّى يومنا هٰذا قسمًا كبيرًا من الإطار الفكريّ الغربيّ»[1].

وبإلقاء نظرةٍ على مؤلّفات دوكنز يمكن أن نحدس أنّ الطبيعانيّة من أهمّ الأصول البِنية الفكريّة التحتيّة، وهو مؤمنٌ بالطبيعانيّة المنهجيّة أو "المادّيّة العلميّة"[2]؛ لأنّه يعتقد كسائر العلمويّين بأنّ «المنهج العلميّ هو المصدر

(1) Douglas Futuyma, Evolutionary Biology, p 3.
(2) Ian Barbour, Religion and Science, p 81.

الوحيد الّذي يُمكن أن يُعتمَد عليه في المعرفة»[1]. مضافًا إلى هٰذا بما أنّ دوكنز يرى أنّ المادّة هي الحقيقة الوحيدة في العالم، فهو يؤمن أيضًا بالطبيعانيّة الميتافيزيقيّة والفلسفيّة أيضًا، وقد كان إنكار الإلٰه من قِبله قائمًا على أساس هٰذه الطبيعانيّة:

«أنا أدين واقبّح أيّ نوع من الميتافيزيقا... هدف هجومي هٰذا هو الإلٰه أو الآلهة وكلّ أمرٍ من الأمور ما وراء الطبيعة أينما وحيثما كانت وكيفما ستكون»[2].

1 - العلموية الاختزالية (Reductive Scientism)

العلمويّة (Scientism) رؤيةٌ ترى أنّ مناهج العلوم الطبيعيّة أسمى المناهج، وأنّ المناهج التجريبيّة والاستدلاليّة هي المناهج الوحيدة المقبولة لتوضيح جميع الجوانب الفيزيائيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والنفسيّة، وقد تأثّرت هٰذه الرؤية بالمنهج التجريبيّ الّذي كان غالبًا في عصر التنوير، وارتبطت بالفلسفة الوضعيّة لأوغست كونت (1798_1857 م). يعتقد كونت أنّ العلم الحقيقيّ لا يتحقّق إلّا عن طريق التجربة الحسّيّة، ويرى فريدريك فون هايك (1952) أنّ رؤية كونت متطرّفةٌ، وأنّ هٰذا النمط من الرؤية يحوّل فلسفة العلم المنطقيّة إلى عقيدةٍ غير منطقيّةٍ وإلى أيديولوجيا[3].

يعدّ دوكنز من العلمويّين الّذين يحصرون المعرفة في العلم التجريبيّ، ويقوم

---

(1) Ibid.
(2) Richard Dawkins, The God Delusion, p 31.
(3) Encyclopedia of Science, Technology and Ethics, Scientism, 2001-2006 by Macmillan Reference USA.

ككلِّ منطقيٍّ وضعيٍّ متشدّدٍ بإخراج كلّ قضيّةٍ لا يمكن إخضاعها للتجربة عن نطاق العلوم المعتبرة، ويرى أنّ وجود أيّ شيءٍ محتمَلٍ أو عدم وجوده يجب أن يُفحص ويُدقَّق في العلم التجريبيّ، حتّى لو كان ذٰلك الشيء هو الإلٰه غير المحسوس وغير المادّيّ في الأديان الإبراهيميّة، وقد بلغت علمويّة دوكنز حدًّا جعلته يفسِّر صفات الإلٰه غير المادّيّة بنحوٍ مادّيٍّ تمامًا ويرفضها:

«في ملتقى كمبريدج ذكرت ملاحظتين: الأولى: إذا كان الإلٰه يتكلم مع الناس حقًّا، فهٰذا الكلام لا يمكن أن يكون خارج نطاق العلم، ومهما كان مستوى الإلٰه متعاليًا، فإنّه يجب عليه من أجل التحدّث مع الإنسان أن يقفز من عالم ما وراء الطبيعة، ويأتي إلى عالم الطبيعيّ لكي يستطيع إيصال رسالته إلى عقل الناس، والثانية: أنّ الإلٰه الّذي يمكنه إيصال إشاراتٍ ذكيّةٍ إلى ملايين الأشخاص في الوقت نفسه، وأن يتلقّى في الوقت نفسه تلك الإشارات منهم، مهما كان فهو ليس بسيطًا، ربّما يمتلك الإلٰه دماغًا عصبيًّا أو معالجًا مركزيًّا سيليكونيًّا، ولٰكن إذا كان يملك تلك القدرة الّتي ينسبونها إليه لوجب أن يمتلك شيئًا أعقد بكثيرٍ من أعظم العقول أو الحواسيب الّتي نعرفها، وأشدّ تصميمًا»[1].

يرى دوكنز أنّ قبول نظريّات العلم ومنها نظريّة التطوّر سبّبه وجود الشواهد الكثيرة المعتبرة[2]، ومن خلال حصْره للشواهد المعتبرة بالمحسوسات، يرى أنّ الدين والكتب المقدّسة غير معتبرةٍ، ولا قيمة لها مطلقًا، ويعتقد أنّ

(1) Richard Dawkins, The God Delusion, p 154.
(2) Ibid. p 282.

هناك نسبةً عكسيّةً بين التديّن والاتّجاه العلميّ، وأنّ: «نسبة لادينيّة الأشخاص الّذين نالوا جائزة نوبل في العلوم أو الآداب مقارنةً بمجموعهم الكلّيّ هو أمرٌ لافتٌ للنظر»[1]. ومن هنا فإنّه بوضع الأصوليّة الدينيّة مقابل العلم يعتقد أنّ هٰذا المسلك يمتصّ عصارة العقل، ويمنع اكتساب العلم، ويزيل القداسة عن الدين[2]، كما أنّه يعتقد أنّه بتطوّر العلوم لا يبقى مجالٌ للتفسيرات الدينيّة.

«تاريخيًّا، سعى الدين إلى بيان سبب وجودنا ووجود الطبيعة والعالم الّذي نعيش فيه، لٰكنّ العلم اليوم في التفسير تفوّق على الدين بشكلٍ كبيرٍ»[3].

ومن جهةٍ أخرى فإنّ دوكنز هو أحد العلمويّين الاختزاليّين، يقول في بيان رؤيته هٰذه:

«إذا أردنا أن نعرف كيف يعمل جهازٌ أو جسم كائنٍ حيٍّ علينا أن ننظر إلى الأجزاء المكوّنة له، ونسأل كيف تتفاعل مع بعضها، وإذا كان هناك أيضًا شيءٌ معقّدٌ لا نفهمه، نستطيع أن ننجح في فهمه من خلال معرفة الأجزاء الأبسط الّتي عرفناها من قبل[4]، والتوضيح المُقنِع لأيّ مستوًى من الأجهزة المعقّدة عادةً ما يشتمل على طبقةٍ أو طبقتين من الطبقات الأدنى من الموضع الّذي انطلقنا منه لا أكثر»[5].

---

(1) Ibid. p 100.
(2) Ibid p 283.
(3) Ibid p 347.
(4) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, p 113.
(5) Ibid. p. 12.

وعلى هٰذا الأساس يرى دوكنز أنّه «يجب توضيح سلوك الشيء المعقّد ببيان العلاقة بين أجزائه المختلفة، واعتبار كلّ جزءٍ يشتمل على سلسلةٍ من المستويات»[1]، ويسمّي هٰذه الرؤية "الاختزال الهرميّ" (Hierarchical Reductionism).

«قد تكون أفضل تسميةٍ عندي للمنهج الّذي يتعرّض لعمل الأشياء "الاختزال الهرميّ"... الاختزال الهرميّ يفسّر كلّ جهازٍ معقّدٍ في أيّ مستوًى من التسلسل الهرميّ الهيكليّ، وهٰذا بالاستفادة فقط من الأشياء الّتي تقع في مرتبةٍ واحدةٍ أدنى منها، والأشياء طبعًا تتواجد في مرتبةٍ أدنى ربّما تكون معقّدةً إلى درجةٍ نحتاج معها إلى الاستفادة من الأجزاء الأصغر لتفسيرها، وهٰكذا إلى النهاية... ولٰكنّ نوع التوضيحات المناسبة للأجزاء في المرتبة الأعلى للتسلسل الهرميّ تختلف عن التوضيحات المتربطة بالمراتب الأدنى»[2].

التأمّل في الفقرة المتقدّمة يبيّن أنّ الاختزاليّة الهرميّة رؤيةٌ تفسيريّةٌ ومنهجيّةٌ، وهي مشهورةٌ في بعض الكتب بـ"الاختزاليّة المعرفيّة" (Epistemological Reductionism):

«لقد تقبّل دوكنز الاختزاليّة المعرفيّة ويرى أنّه على أساس الاختزاليّة الهرميّة يمكن تفسير كلّ شيءٍ على أساس الوحَدات الأصغر»[3].

بالإضافة إلى هٰذا، فقد خطا دوكنز خطوةً أبعد واعتقد بـ"الاختزاليّة

(1) Ibid. p. 13.
(2) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, p 11.
(3) Ian Barbour, Religion and Science, p 243.

الميتافيزيقيّة" (Metaphysical Reductionism) أيضًا، في هٰذه الرؤية - الّتي تشمل ادّعاءً وجوديًّا - تضع كلّ الموجودات بما هي موجودٌ جانبًا، ويتمّ التوجّه نحو الخليّة، ومنها إلى نواة الخليّة، وبعدها نحو الكروموسوم داخلها، وبعدها إلى الجين والـ DNA، وكأنّ الموجودات المعقّدة لم تتكوّن سوى من مجموع الذرّات، ولا يوجد أيّ شيءٍ آخر يشير إلى كلّيّتها[1]. ولا بدّ من عدّ نظريّة "الجين الأنانيّ" الّتي هي انطلاقةٌ لنظريّة محوريّة الجين الدوكنزيّة نتيجةً لمثل هٰذه الرؤية. يرى باربور أنّ هٰذه الاختزاليّة نفسها تُعَدُّ منبّئًا فلسفيًّا، وسوف تنجرّ إلى نتيجةٍ غير مقبولةٍ من المعطيات؛ لأنّها تلحظ أهمّيّة كلّ موجودٍ في أصغر أجزائه فقط، أو أوّل بداياته[2]، ومن جملة نتائج هٰذه الاختزاليّة خفض مستوى حياة الكائن الحيّ إلى الجين والمعلومات الّتي يحملها وحسب:

«الحياة هي مجرّد البيتات (Bits) والبيتات هي تلك المعلومات الرقميّة، والجينات هي تلك المعلومات الخالصة، المعلومات الّتي يمكن أن تكون قد شُفِّرت عدّة مرّاتٍ، وفُكّك تشفيرها مرّةً أخرى دون أن تتعرّض لأيّ فسادٍ أو تغييرٍ... نحن - وجميع الكائنات الحيّة - آلات بقاءٍ وقد تمّت برمجتنا لتكثير هٰذه الباقات المعلوماتيّة الرقميّة المشفّرة»[3].

---

(1) عند دراسة هٰذه الرؤية سوف نبيّن أنّ الفلاسفة أثبتوا للكائنات الحيّة جزءًا يسمّى "الصورة" وينسبون جميع آثار الموجود إلى ذٰلك الجزء.

(2) Ian Barbour, Religion and Science, p 61.

(3) Richard Dawkins, River out of Eden: a Darwinian view of life, p 19.

2- تقييم علموية دوكنز وطبيعانيته في ضوء الحكمة الإسلامية

يعتقد مايكل روس أنّ للعلم الحديث جذورًا في الطبيعانيّة، ويرى الفصل بين الطبيعانيّة المنهجيّة والطبيعانيّة الميتافيزيقيّة، ويعتقد أنّ الثانية تساوي الإلحاد، ويعتقد هٰذا العالم أنّ الطبيعانيّة المنهجيّة ارتبطت بالعلم على الأكثر منذ بداية القرن التاسع عشر، ويرى كذٰلك تمايز العلمويّة - الّتي تبحث عن حلّ جميع المشاكل في العلم - عن الطبيعانيّة الميتافيزيقيّة[1]، لٰكنّ هناك نقّادًا أقوياء من قبيل فيليب جونسون (Philip Johnson) يرون أنّ الطبيعانيّة المنهجيّة أيضًا تنتهي إلى الطبيعانيّة الميتافيزيقيّة والإلحاد الكامل. وفي المقابل يرى روس عدم صحّة هٰذا الادّعاء؛ لأنّ المعلومات المتوفّرة لحياة المؤمنين في القرنين التاسع عشر والعشرين تشير إلى أنّ ما دفع الأشخاص إلى الإلحاد هو الأسباب اللاهوتيّة من قبيل مسألة الشرّ، واللعن الأبديّ، أو قصص العهد الجديد، لا الأسباب العلميّة من قبيل نظريّات نيوتن أو داروين أو أينشتاين[2].

لٰكن، أيُّ هاتين الرؤيتين صائبةٌ من وجهة نظر الفلسفة الإسلاميّة؟ يبدو أنّ الحقّ مع جونسون؛ لأنّنا إذا نظرنا من جهةٍ في الفلسفة الإسلاميّة، يمكن أن نفهم بسهولةٍ أنّ الطبيعانيّة الوجوديّة لا مكان لها؛ لأنّه في هٰذه الفلسفة يمكن إثبات الموجودات ما وراء المادّيّة من قبيل الإلٰه والمجرّدات.

---

(1) Michael Ruse. "Atheism, naturalism and science: three in one?" In: The Cambridge companion to science and religion. Edited by Peter Harrison, (ed), p 229.
(2) Ibid. p 236.

ومن جهةٍ أخرى يرى الفلاسفة المسلمون أنّ الطبيعانيّة المنهجيّة بالتقرير المتقدّم نظريّةٌ غير تامّةٍ ولا صحيحةٍ؛ بسبب عدم صحّة مبانيها، ويرون أنّ هٰذا النقص دفع العلمويّين للسير في منحدر المادّيّة العلميّة والإلحاد. وإنّه لا بدّ من تقصّي المشكلة الأساسيّة في غايات الطبيعانيّة المنهجيّة، وطبقًا لتلك الأهداف فإنّ الطبيعانيّ "**يفترض** أنّه في تبيين الظواهر المادّيّة يُقتصر على المادّيّات الّتي يُمكن مشاهدتها فقط"، وهٰذا الكلام نفسه يعني أنّ هٰذا المفكّر الطبيعانيّ يجب عليه قبل هٰذا الافتراض أن يكون قد قبل بعض **المباني الوجوديّة** ـ عن شعورٍ أو لا شعورٍ ـ كفرضٍ قبليٍّ، وبعبارةٍ أخرى هٰذا الفرض يشتمل على فروضٍ فلسفيّةٍ تلقّاها الشخص على أنّها صادقةٌ وحتميّةٌ دون إثباتٍ، ونظّم منهجه العلميّ على أساسها. ومن بين هٰذه الفروض القَبْلِيَّةِ:

1. أن يعتقد أنّ الطبيعة وعللها تنحصر في الموجودات الّتي يُمكن مشاهدتها، ومن هنا يرى أنّ التأثير والعلّيّة منحصرةٌ فيها، وهٰذا يعني رفض الصور الفلسفيّة للموجودات المادّيّة وإنكار فاعليّتها في النظام التطوّريّ.

2. أن يرى أنّ العلّيّة منحصرةٌ بالمستويات العرَضيّة لعالَم الطبيعة، وبذٰلك يكون قد حكم برفض المستويات الطوليّة للعالم والعِلل الموجِدة.

3. أنّه قد قبِل أنّه ليس هناك أيّ دخلٍ أو تأثيرٍ لأيّ علّةٍ فوق المادّيّة في الطبيعة، ومن هنا يفترض الطبيعة مكتفيةً بنفسها.

ومن هنا فإنّ أيّ بيانٍ علميٍّ على أساس الطبيعانيّة المنهجيّة المعروفة يواجه على الأقلّ إشكالين مهمّين:

الأوّل: بملاحظة الفرض الأوّل، فإنّ دوكنز ينكر العلل الحقيقيّة

الطبيعيّة، ويلخّص تبيين المستويات العرضيّة للطبيعة في العلل المادّيّة والإعداديّة فقط.

الثاني: أنّ هٰذه الطبيعانيّة بملاحظة الفروض 2 و3 تجاهلت مستويات العالم الطوليّة وتأثيرها في الطبيعة، ومهّدت كذٰلك الأرضيّة للاتّجاه نحو الطبيعانيّة المنهجيّة والإلحاد[1].

مع وجود هٰذه الإشكالات، يقدّم الفلاسفة المسلمون طبيعانيّةً منهجيّةً أخرى لدراسة عالم الطبيعة تشتمل على **الميزتين الهامّتين** للطبيعانيّة المتقدّمة، وفي الوقت نفسه لا تشتمل على عيوبها. يعتقد الفلاسفة أنّ الميزتين الهامّتين للطبيعانيّة المتقدّمة هي عدم خلط سطوح العالم العَرْضيّة والطوليّة وتبيين الطبيعة بالطبيعة، وهاتان الميزتان مقبولتان عند الفلاسفة المسلمين أيضًا؛ لأنّهم من خلال تصريحهم أنّ "العلّة القريبة المباشرة لجميع الحركات الطبيعيّة هي الطبيعة"[2]، ويعتقدون بتبيين الموجودات الطبيعيّة بوسيلة العِلل الطبيعيّة، وبقبولهم أنّه "لا يمكن نسبة أيّ حركةٍ بشكلٍ مباشرٍ إلى الفاعل المجرّد"[3] يحكمون بعدم الخلط بين المستويات العَرْضية والطوليّة للعالم. لٰكنّ الطبيعانيّة المنهجيّة للفلاسفة مع اشتمالها على هاتين الميزتين، لا تشتمل على النقيصتين الأساسيّتين اللتين كانتا تشتمل عليهما الطبيعانيّة المنهجيّة؛ لأنّ

---

(1) سنتكلّم بالتفصيل حول هٰذه الاصطلاحات في الفصل الآتي.

(2) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 353، ولمزيدٍ من الاطّلاع راجع: قاعدة "كلُّ مادّةٍ مسبوقةٌ بمادّةٍ ومدّةٍ"، المصدر السابق، ص 285.

(3) المصدر السابق، ج 2، ص 353، ولمزيدٍ من الاطّلاع راجع: ص 285 من المصدر السابق.

الفلاسفة في تبيين الطبيعة لم يكتفوا بالعلل الإعداديّة، ومن خلال اعتبارهم الصور المادّيّة علّةً قريبةً أكّدوا على دور العِلل الحقيقيّة والطبيعيّة، وكذٰلك برفضهم الافتراضات الميتافيزيقيّة المتقدِّمة حكموا بمكانة النظام الطوليّ للعالم والتأثير غير المباشر له في عالم الطبيعة.

ونستخلص من هٰذا البحث النتائج التالية:

1ـ يتّفق دوكنز والفلاسفة المسلمون على "تبيين الطبيعة بوسائل طبيعيّةٍ"، مع فارقٍ هو أنّ الفلاسفة يرون أنَّ فهم دوكنز ناشئٌ عن فروضه الميتافيزيقيّة والمادّيّة.

2ـ يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ وجود إشكالاتٍ أساسيّةٍ في الطبيعانيّة المنهجيّة مهّد أرضيّة الإلحاد للعلماء والباحثين الّذي سلكوا هٰذا المنهج لفهم الطبيعة. ومن هنا نلاحظ أنّ الطلّاب الجامعيّين كلّما تقدّموا في الدراسة يقتربون تدريجيًّا نحو الإلحاد.

3ـ حتّى إذا لم يقبل الطبيعيّون المنهجيون الاستدلال المتقدِّم، ورأوا أنَّ الإشكالات غير واردةٍ، فهم ـ وبناءً على قولهم أنفسهم ـ لا يملكون حقّ إثبات مقولاتٍ من قبيل الإلٰه والموجودات ما وراء المادّيّة وتدخّلها في الطبيعة، أو رفضها، ومن هنا لا يمكنهم بمجرّد تبيين نظريّة التطوّر في موارد لا حصر لها، أن يستنتجوا صحّتها في جميع الموجودات، أو يشكّلوا على نظريّاتٍ من قبيل "الخلق الخاصّ للإنسان" الّذي يعتقد به بعض المتديّنين الّذين يدّعون أنّ خلق الإنسان تمّ بتدخّلٍ إلٰهيٍّ مباشرٍ وليس عبر التطوّر[1]، ومن هنا يجب على

---

(1) من الطبيعيّ أنّ بيان هٰذه الموارد لا يعني قبولها أو رفضها من قِبل الكاتب. بل الهدف هو أنّ

الطبيعانيّين المنهجيّين السكوت في المسائل الوجوديّة إلى أن يستطيعوا إقامة دليلٍ خالٍ من الإشكال على طبيعانيّتهم، وأن يتعاملوا مع ادّعاءات خصومهم - من قبيل بعض الادّعاءات الدينيّة المعقولة والممكنة فيما يخصّ الموجودات الطبيعيّة - باحترامٍ، ولٰكن بما أنّ العلمويّين أمثال دوكنز دخلوا من المنهجيّة الطبيعانيّة إلى المعرفة الوجوديّة، ومع الاعتقاد بأنّ "نظريّة التطوّر هي أكبر استعراضٍ على وجه الأرض، وأنّها اللعبة الوحيدة في المدينة"[1]، فإنّه يرى أنّ هٰذه النظريّة فقط هي التفسير المقبول والشامل، ويرفض سائر النظريّات المنافسة.

3- تقييم الاختزالية الدوكنزية في ضوء الحكمة الإسلامية

دراسة آراء دوكنز في هٰذا القسم تشير إلى أنّه يحمل "رؤيةً ذرّيّةً فلسفيّةً"[2]، وهٰذا ما دفعه نحو الاختزاليّة الوجوديّة ثمّ بعدها إلى الاختزاليّة المعرفيّة، وعلى أساس الاختزاليّة الوجوديّة، يرى أنّ الكائنات الحيّة أو الأجهزة مجرّد مركّبٍ من أجزاءٍ مادّيّةٍ محسوسةٍ متعدّدةٍ. في هٰذه الرؤية كلّ كائنٍ حيٍّ

الطبيعانيّين المنهجيّين لا يمكنهم وفقًا للتعريف أن يقوموا برفض هٰذه الآراء، وأن يطرحوها بسرعةٍ.

(1) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, Perface.

(2) مع أنّ الغرض الأصليّ لهٰذا الكتاب هو دراسة نظريّة دوكنز في ضوء آراء الفلاسفة المسلمين، لٰكنّ بيان آراء فلاسفة اليونان القديمة أمرٌ لا بأس به من جهتين، الأولى: أنّ دوكنز وسائر العلمويّين تطرّقوا لهٰذه الإشكالات ناظرين إلى فلسفة الكنيسة الّتي هي مَدينةٌ بدورها للفلسفة اليونانيّة القديمة. والثانية: أنّ مطالعة هٰذه الآراء يساعد بشكلٍ لافتٍ على فهمٍ أفضل لنظريّات الفلاسفة الإسلاميّين؛ لأنّ الحكماء الإسلاميّين أيضًا سعوا إلى حلّ مشاكل عالم الطبيعة استنادًا إلى هٰذه الآراء وتطويرها أحيانًا. لمزيدٍ من الاطّلاع حول تاريخ النظريّة الذرّيّة في اليونان القديمة راجع: الملاحظة الأولى في نهاية هٰذا الفصل.

يتكوّن من مخٍّ، وقلبٍ، ورئتين، و... وهٰذه الأجزاء بدورها تتكوّن من خلايا، والخلايا أيضًا من أجزاءٍ أصغر كالسيتوبلازم والنواة و... والنواة أيضًا من كروموسوم، وهو أيضًا يتكوّن من جُزَيء DNA والجُزَيء بدوره يتكوّن من الجين. هٰذا هو كلّ التحليل الّذي يتمسّك به دوكنز، وأقام عليه نظريّة الجين الأنانيّ؛ لأنّه في هٰذه النظريّة يعتقد أنّ الأجهزة العضويّة ليست سوى آلة بقاءٍ للجين، وهٰذه الرؤية في أفضل حالاتها تعتبر الأجهزة العضويّة حالها حال "التركيب الاعتباريّ" في الفلسفة.

«التركيب الاعتباريّ هو أن يكون لكلّ جزءٍ من أجزاء المركّب وجودٌ مستقلٌّ وأثرٌ مستقلٌّ، ولٰكن من جهةٍ خاصّةٍ نفترض تلك الأجزاء المستقلّة بالذات والمستقلّة بالأثر شيئًا واحدًا، مثل فريقٍ من الناس الّذين يجمعهم مبدأٌ واحدٌ وعقيدةٌ واحدةٌ، نجعل لهم جهة وحدةٍ، ونفرض مجموعهم شيئًا واحدًا، ونعدّ كلَّ فردٍ عضوًا وجزءًا من ذٰلك الشيء الواحد، كأن نقول "المجتمع الإسلاميّ" أو "حزب العمّال"»[1].

لٰكن في مقابل ذٰلك، يرى الفلاسفة المسلمون أنّ مثل هٰذه الرؤية للأعضاء قاصرةٌ وناقصةٌ؛ لأنّهم يعتقدون أوّلًا: أنّ الموجودات المعقّدة ليست هي الأجزاء المادّيّة والمُشاهدَة فقط، وثانيًا: الأجهزة العضويّة المتكوّنة من أجزاءٍ هي نماذج لـ"التركيب الحقيقيّ". يرى الفلاسفة المسلمون أنّ «التركيب الحقيقيّ هو ما يفقد فيه الأفراد الاستقلال في الوجود والأثر، ويشكّل مجموعهم

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 5، ص 245.

شيئًا واحدًا له أثرٌ واحدٌ. [وعلى أساس هٰذه الرؤية] فإنّ جميع المركّبات الطبيعيّة في هٰذا العالم هي من هٰذا القبيل، سواءٌ كانت حياتيّةً أم غير حياتيّةٍ»[1]. ومن هنا فإنّه لا يمكن مطلقًا اختزال الكائنات العضويّة في أجزائها المحسوسة. لٰكن ما هي علّة هٰذا الاختلاف في رؤية الفلاسفة؟

في الرؤية الفلسفيّة ـ بالتدقيق في أيّ موجودٍ مادّيٍّ كالإنسان وسائر الحيوانات ـ يمكن فهم أنّ الموجودات المبحوث عنها تظهر آثارًا لا يُمكن نسبتها إلى كلّ واحدٍ من الأجزاء، وهٰذا الأمر يمكن مشاهدته في جميع الموادّ المركّبة من التركيبات البسيطة مثل الماء، إلى التركيبات المعقّدة ذات الأعضاء كالإنسان والحيوانات، مثال ذٰلك أنّ كلّ جُزَيئة ماءٍ تتكوّن من ذرّة أوكسجين وذرّتي هيدروجين، وله خواصّ غير خواصّ الأوكسجين والهيدروجين، أو الإنسان مثلًا أو أيّ موجودٍ آخر ذي أعضاءٍ، له خواصّ وسلوكيّاتٌ ليست ناشئةً عن أيّ عضوٍ وحده. ولأجل بيان هٰذه الخصوصيّات الجديدة مع رفض رؤية محوريّة الاختزال الدوكنزيّة، يوجد أمامنا حلّان، وهما:

أـ هٰذه الخواصّ رغم أنّها ليست ناشئةً عن كلّ واحدٍ من الأعضاء، ولٰكنّها نتيجةٌ للخواصّ المادّيّة.

ب ـ هٰذه الخواصّ كلّها ـ أو على الأقلّ بعضها ـ ناشئةٌ عن أمرٍ آخر غير الأجزاء المادّيّة المحسوسة.

وبالتحليل الدقيق يمكن الوصول إلى أنّ الخواصّ الجديدة لا يمكن أن

---

(1) المصدر السابق.

تكون ناشئةً عن الأجزاء المادّيّة للتركيب الجديد؛ لأنّه مثلًا في هٰذه الحالة «يجب أن يكون بالمقدور بيان أنّ كلّ واحدةٍ من الخواصّ وكذٰلك سائر خواصّ الماء الّتي لم نذكرها، توجد في الأوكسجين أو الهيدروجين بصورةٍ مشابهةٍ أو مضادّةٍ؛ لكي تقوّي أو تلغي بعضها البعض نتيجة للتركيب»[1]، أو علينا أن نستطيع إثبات أنّ أفعال أعضاء أجهزة عضويّةٍ للإنسان [مثلًا] هي نتيجة لجمع سلوكيّات أعضاء الجهاز الهضميّ والإدراكيّ والتنفّسيّ وغيرها، أو تفرقتها. بينما الأمر ليس كذٰلك؛ لأنّنا بمراجعة أنفسنا يمكننا أن نفهم أنّ بعض أفعالنا وخصوصيّاتنا على الأقلّ ليست كذٰلك.

ومن هنا اتّجه الفلاسفة المسلمون نحو الحلّ الثاني، واعتقدوا أنّ الخصائص الجديدة ناشئةٌ عن أمرٍ آخر، وعلى أساس بيان ابن سينا وأتباعه فإنّ الآثار الجديدة هي بسبب إضافة جزءٍ جديد الظهور إلى الأجزاء السابقة، وهٰذا الجزء الجديد المشهور في الفلسفة باسم "الصورة"، يجمع الأجزاء المادّيّة المتقدّمة أو "المادّة" الفلسفيّة في إطار نظامٍ واحدٍ، وبهٰذا يظهر "تركيبٌ حقيقيٌّ" جديدٌ، أو الجهاز العضويّ المعقّد مع الخصوصيّات الجديدة[2]، وإذا لم يُضَف هٰذا الجزء الجديد إلى الأجزاء السابقة فلن يتحقّق أيّ تركيبٍ، ويبقى كلّ جزءٍ كسائر الموجودات المستقلّة عن بعضها، لا يظهر عنه سوى آثاره الخاصّة فقط. وهٰذا

---

(1) عبوديت، عبدالرسول ، هستى‌شناسى [علم الوجود]، ص 132.

(2) في مجال إثبات الصورة النوعيّة في الفلسفة الإسلاميّة راجع: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 5، ص 157؛ شرح الهداية الأثيريّة، ص 79؛ مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 153.

الجزء ـ خلافًا لسائر الأجزاء ـ ليس قابلًا للمشاهدة؛ ولهٰذا «لا يمكن إثبات الصورة بأيّ تجربةٍ، والسبيل الوحيد لإثباتها هو الاستدلال العقليّ»[1]. يقول أحد الفلاسفة المعاصرين:

«لا أحد يمكنه أن يقول: أنتم تدّعون أنّ هٰذا الشيء مكوّنٌ من مادّةٍ وصورةٍ، وأنا الآن سوف أكسره لأرى أين المادّة وأين الصورة؟ أو يقول لنحلّل هٰذا الشيء في المختبر فنضع مادّته في مكانٍ وصورته في مكانٍ آخر! كلّا، الأمر ليس كذٰلك، إذا كان للمادّة والصورة وجودٌ فإنّه يمكن إثباته بالبرهان، وإذا لم يكن لهما وجودٌ فإنّه يمكن نفيهما بالبرهان، وكون الجسم مركّبًا من مادّةٍ وصورةٍ لا يمكن إثباته ولا نفيه في المختبر»[2].

بالنظر إلى الدور اللافت لهٰذا الجزء في أنطولوجيا الفلسفة الأرسطيّة، بنى المشّاؤون الإسلاميّون فلسفتهم على أساس هٰذا الجزء، ومن هنا ففي المدرسة المشّائيّة «الماء كلٌّ مركّبٌ من مادّةٍ ـ الأوكسجين والهيدروجين مركّبين ـ وصورة الماء»[3]. يطلق على مثل هٰذه التركيبات في الاصطلاح الفلسفيّ "التركيب الانضماميّ"[4]. وعليه فإنّ التركيب الانضماميّ له عدّة خصائص هامّةٍ وهي:

---

(1) عبوديت، عبدالرسول، هستى شناسى [علم الوجود]، ص 258.

(2) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 7، ص 148؛ ج 5، ص 410.

(3) عبوديت، عبدالرسول، هستى شناسى [علم الوجود]، ص 259.

(4) ورد في بعض مؤلّفات الشهيد مطهري أنّ هناك اختلافًا بين الحكماء المشّائين في طبيعة العلاقة بين هٰذين الجزئين، وهل هي انضماميّةٌ أو اتّحاديّةٌ؟ لٰكنّه في موضعٍ آخر يقول: إنّ بحث كون تركيب المادّة والصورة تركيبًا انضماميًّا، أو اتّحاديًّا لم يكن مطروحًا أصلًا في الفلسفة المتقدّمة، مثل فلسفة ابن سينا حتّى زمان السيّد صدر الدين الدشتكيّ وجلال الدين الدوانيّ، وقد

أـ من أقسام التركيب الحقيقيّ.

ب ـ في هٰذا التركيب تنضمّ الأجزاء السابقة إلى الجزء الجديد[1]، وبفقدانها ميزاتها الخاصّة، تشكّل مركّبًا حقيقيًّا جديدًا ذا آثارٍ جديدةٍ.

جـ ـ تحظى الصورة في هٰذا التركيب بأهمّيّةٍ كبيرةٍ؛ لأنّ جميع آثار التركيب الجديد وخصوصيّاته تُنسَب إلى الصورة، إلى درجةٍ جعلت ابن سينا يعتقد أنّ «الّذي له [أي الجسم] بالفعل [آثارٌ وخصوصيّاتٌ] هو صورته»[2].

وأمّا في الحكمة المتعالية فالجواب يختلف إلى حدٍّ ما، فرغم أنّ صدر المتألّهين يرى ـ كالفلاسفة السابقين له ـ أنّ تركيب الموجودات الطبيعيّة هو من نوع التركيب الحقيقيّ، لٰكنّه لا يقول بكون هٰذا التركيب انضماميًّا، بل حسب رأيه، وكأنّ كلّ جزءٍ في التركيب الانضماميّ الّذي ذهب إليه الفلاسفة السابقون بالإضافة إلى أنّه يمهّد لنشوء مركّبٍ واحدٍ، له استقلالٌ نسبيٌّ عن التركيب أيضًا، ومن هنا فإنّه بقليلٍ من التدقيق سنجد أنّ هٰذا التركيب شبيهٌ بالتركيب الاعتباريّ، وترد عليه نفس الإشكالات الواردة على التركيبات الاعتباريّة، ومن هنا لم يقبل صدر المتألّهين الشيرازيّ هٰذا النوع من التركيب في مورد المركّبات الطبيعيّة، واهتدى إلى "التركيب الاتّحاديّ" بين المادّة والصورة[3]. «التركيب الاتّحاديّ يتحقّق حينما لا يكون بين الجزئين أيُّ اثنينيَّةٍ

طُرِحت بالتدريج مثل الكثير من المسائل. ولمزيدٍ من الاطّلاع راجع: مطهرى، مرتضى، مجموعه-ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 11، ص 446؛ ج 5، ص 409.

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 5، ص 283.

(2) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلٰهيّات)، المقالة الثانية، الفصل الثاني، ص67.

(3) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 5، ص 283.

في الخارج، وحتمًا ستكون الأجزاء في هٰذه الصورة ذهنيَّةً، وتحليليّةً وعقليّةً»[1]. وفي رؤية صدر المتألّهين فإنّه بحلول الصورة في الأجزاء السابقة الّتي هي المادّة، تكون هٰذه الأجزاء قد استُهلِكت في الصورة[2]، وتتحمّل الصورة الفلسفيّة[3] آثار التركيب وخواصّه[4]، وبهٰذا يكون التركيب الجديد وكأنّه الصورة الجديدة ليس إلّا، والأجزاء السابقة ما هي إلّا الأرضيّة المهيّأة لهٰذه الصورة؛ لهٰذا السبب يرى هٰذا الفيلسوف أنّ «الصورة في كلّ شيءٍ تمام حقيقته»[5]. ويبيّن أحد الفلاسفة المعاصرين نتيجة القول باتّحاد التركيبات الطبيعيّة كما يلي:

«بعد حصول التركيب في التركيبات الطبيعيّة لا يبقى وجودٌ للعنصر، يعني لا يبقى له أيّ استقلالٍ، وما يوجد هو المركّب فقط، فحيث يوجد الماء لا يوجد الأوكسجين، لقد كان الأوكسجين موجودًا ثمّ تحوّل إلى ماءٍ، ولٰكن الآن لا يوجد أوكسجين أصلًا، الآن يوجد الماء فقط، والخواصّ هي خواصّ الماء فقط»[6].

وهٰذا الكلام في مجال الأجهزة العضويّة الحيّة مثل الإنسان، أو أيّ كائنٍ حيٍّ آخر، يعني أنّ الجينات وإن كانت الأجزاء والمادّة الأصليّة المكوّنة للكائنات

---

(1) مطهري، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 5، ص 411.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 34.

(3) من أجل أن لا تختلط "الصورة" في هٰذا الكتاب بالصورة الظاهريّة للموجودات، أضيف إليها مصطلح "الفلسفيّة". وفي الواقع أنّ الصورة الفلسفيّة في هٰذا الكتاب هي نفس الصورة النوعيّة في الكتب الفلسفيّة.

(4) المصدر السابق، ج 5، ص 280.

(5) المصدر السابق، ص 281.

(6) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 15، ص 769.

العضويّة، لٰكنّها لا تشكِّل هٰذه الموجودات حقيقةً؛ لأنّ حقيقة هٰذه الموجودات هي صورها الإنسانيّة أو الحيوانيّة أو النباتيّة الجديدة، وبعبارةٍ أخرى الإنسان أو القرد ليس جينًا أو آلةً لبقاء الجين، وإنّما هو موجودٌ جديدٌ تمثّل الجينات مجرّد أرضيّةٍ ومحلًّا لحلول الصورة الإنسانيّة أو الحيوانيّة له.

وبملاحظة هاتين الرؤيتين الفلسفيّتين يمكن الإجابة عن نوعي "الاختزاليّة" الدوكنزيّة، لٰكن بما أنّ الاختزاليّة الوجوديّة هي أساس الاختزاليّة المعرفيّة، فإنّنا نبدأ الإجابة منها. هٰذه الاختزالية تتعارض مع جميع نظريّات الفلاسفة الإسلاميّين المتقدّمة؛ لأنّه:

أ- يُعتقَد في الاختزاليّة الوجوديّة، كما هو حال الذرّيّين اليونانيّين والفيزيائيّين المعاصرين، بأنّ وجود الموجودات يتلخّص في الأجزاء الّتي يُمكن مشاهدتها، بينما في ضوء الرؤية الفلسفيّة، هٰذه الموجودات بالإضافة إلى الأجزاء المحسوسة تشتمل على صورةٍ فلسفيّةٍ أيضًا، وهٰذا الإشكال يتجلّى بشكلٍ أكبر في الرؤية الصدرائيّة الّتي تحظى اليوم بالكثير من الأتباع بين الفلاسفة المسلمين؛ إذ يصبح الموجود المادّيّ في هٰذه الرؤية باستهلاك سائر الأجزاء في الصورة الفلسفيّة وكأنّه لا جزء آخر له سوى الصورة، وبهٰذا تكون محوريّة الجين في الموجودات المادّيّة على النحو الّذي يؤكّد عليه دوكنز رؤيةً ناقصةً للموجودات المادّيّة في الفلسفة المشّائيّة، وغير صحيحةٍ[1] في ضوء فلسفة صدر المتألّهين[2].

---

(1) تعدّ رؤية دوكنز رؤيةً ناقصةً في ضوء الفلسفة المشّائيّة؛ لأنّه في هٰذه الفلسفة تعدّ الأجزاء المادّيّة إلى جانب الصورة مهمّةً في تكوين الموجود. لٰكنّ نظريّة دوكنز غير صحيحةٍ بناءً على فلسفة صدر المتألّهين؛ لأنّه كما سبق وقلنا، الصورة هي تمام حقيقة الموجود المادّيّ، والأجزاء السابقة مستهلكةٌ فيها.

(2) نعم، فلسفة صدر المتألّهين تطرح شكلًا آخر من الاختزاليّة الوجوديّة لا تنسجم مع جميع

ب- على أساس الاختزاليّة لا يوجد لدينا سوى مجموعةٍ متّصلةٍ باسم الجينات، بينما يشهد العلم الحضوريّ لكلٍّ منّا بما يخالف هٰذه القضيّة، فكلّ شخصٍ يُدرك من خلال أدنى تأمّلٍ في نفسه أنّ "الأنا" هي غير مجموعة جيناته[1].

ومن جهةٍ أخرى تواجه الاختزاليّة المعرفيّة الدوكنزيّة الإشكالات التالية:

أ- بما أنّ الاختزاليّة الوجوديّة تمثّل جذور هٰذا النوع من الاختزاليّة، فإنّه بانهيار الاختزاليّة الوجوديّة، تصبح هٰذه الاختزاليّة بلا جذورٍ ولا أساسٍ.

ب- في رؤية الفلاسفة المسلمين يُعَدُّ كلّ نوعٍ من الاختزاليّة المعرفيّة والمنهجيّة الّتي تنتهي إلى تجاهل الصورة الفلسفيّة باطلةً من الأساس، ومن هنا تتّجه الفلسفة الإسلاميّة من أجل فهمٍ أكبر للوجود نحو "تحليل" الموجودات إلى المادّة والصورة بدلًا عن "الاختزال" إلى الأجزاء الأصغر.

جـ- إذا كانت الاختزاليّة الهرميّة منهجًا جديرًا لفهم الوجود، فلماذا يتوقّف هٰذا الاختزال عند الجين ولا ينزل إلى مستوًى أدنى منه وهو الذرّة والإلكترون والبروتون والكوارك... إلخ؟! ومن الواضح أنّه باختزال الجينات إلى الكواركات، سيُختَزَل علم الأحياء في الفيزياء ويفقد قيمته واعتباره، وسوف تصبح جميع النظريّات التطوّريّة لدوكنز وسائر علماء الأحياء أيضًا ناقصةً لا

اختزاليّة العلمويّين من قبيل دوكنز، وهي اختزال جميع الموجودات إلى الوجود. ولمزيدٍ من المطالعة راجع: غياثوند، مهدى، تحويل‌گرايى و فيزيكاليسم [الاختزاليّة والمذهب الفيزيائيّ]، ص 57.

(1) لمزيدٍ من المطالعة راجع: فنايى، محمد، علم حضورى [العلم الحضوريّ]، انتشارات مؤسسه‌ى امام خمينى؛ سربخشى، محمد، چيستى و ارزش معرفت‌شناختى علم حضورى [ماهيّة العلم الحضوريّ وقيمته المعرفيّة]، ص 97 و266 ـ 271.

قيمة لها؛ لأنّ الجين الّذي يمثّل أساس نظريّات دوكنز، ما هو إلّا مجموعةٌ من الكواركات ولا معنى للبحث عنه.

د- لا يستطيع منهج الاختزال المعرفيّ والمنهجيّ في أفضل الظروف إلّا أن يفهم ويبيّن أجزاء كلّ مستوًى ومادّته، لا تمام ذٰلك المستوى، بينما في الفلسفة الإسلاميّة يحتوي الموجود على صورةٍ جديدةٍ علاوةً على عناصر المستوى الأدنى.

4- النتيجة

تعرّضنا في هٰذا القسم إلى علمويّة دوكنز ومنهجيّته العلميّة، وقد علم أنّ علمويّته قائمةٌ على أربعة أسسٍ: الطبيعانيّة الوجوديّة، والطبيعانيّة المنهجيّة، والاختزاليّة الوجوديّة، والاختزاليّة المنهجيّة، وقد سعى في تبيين الطبيعة مثل كثيرٍ من العلمويّين بناءً على الطبيعانيّة المنهجيّة، حيث يستعين العلمويّ في هٰذه الطبيعانيّة من أجل تبيين الظواهر الطبيعيّة بالعناصر الموجودة في الطبيعة، الّتي يُمكن مشاهدتها فقط، وهٰذا المنهج يعدّ منهجًا ناقصًا وقاصرًا في رؤية الفلاسفة المسلمين؛ لأنّه بحسب اعتقاد هٰؤلاء الفلاسفة فإنّ الطبيعة تشتمل كذٰلك على أجزاءٍ يقينيّةٍ لا يمكن مشاهدتها بالإضافة إلى الأجزاء الّتي يُمكن مشاهدتها، ومضافًا إلى هٰذا فإنّ هٰذا النوع من الطبيعانيّة أخذت الطبيعانيّة الوجوديّة، أو المذهب المادّيّ فرضًا قبليًّا قبل أن تثبت صحّته، ومن جهةٍ أخرى يرفض الفلاسفة المسلمون الطبيعانيّة الوجوديّة؛ لأنّهم يثبتون في فلسفتهم أنواعًا لا حصر لها من الموجودات غير المادّيّة الّتي من بينها الصور الفلسفيّة.

وبإثبات الصور الفلسفيّة للموجودات المادّيّة تواجه الاختزاليّة الوجوديّة أزمةً، وسوف يُسَدّ الباب في وجه أيّ نوعٍ من الاختزاليّة المنهجيّة، ومن هنا عارض الفلاسفة المسلمون كلّ أنواع الاختزاليّة، وتحدّثوا بدل ذٰلك عن تحليل الموجودات المادّيّة.

معارضةٌ كهٰذه لعلمويّة دوكنز لا تقتصر على الفلاسفة المسلمين، بل هناك الكثير من العلماء في الغرب تناغموا معهم عبر استدلالاتٍ أخرى معتقدين:

«أن يغري بعض علماء الجزيئات أنفسهم من أجل تصديق أسطورة الجين، فذٰلك ناشئٌ عن عدم القدرة على القول بوجود الاختلاف والتمايز بين الاختزاليّة المنهجيّة والاختزاليّة الأنطولوجيّة. ما علينا نحن سوى أن نُذعِن بأنّ الاختزاليّة بمنزلة منهجٍ تتركّز على الجينات؛ باعتبارها موضوعًا للتحقيق، وقد كانت في غاية الأهمّيّة في إيجاد علمٍ ومعرفةٍ جديدةٍ، فلا أحد يريد أن يخسرها، ومع كلّ هٰذا الاستنتاج والاستفادة من النجاح الّذي تحقّق من معرفة الجينات من أجل بناء رؤيةٍ فلسفيّةٍ تقول إنّنا إذا واصلنا الدراسة والبحث فقط حول الـ DNA، فسوف نجد أنّ مقولة "كلّ شيءٍ موجودٌ في الجين" هو تسرّعٌ في ارتكاب خطإ التعميم، فهناك احتمالٌ قويٌّ أنّ وجود الإنسان هو نتيجةٌ لعوامل متعدّدةٍ يمثّل الـ DNA أحدها فقط[1]، ومن أجل الوصول إلى اليقين في هٰذا المجال فنحن بحاجةٍ إلى أن ندرس الإنسان في جميع مستوياته

---

(1) Shuster, determinism and reductionism, pp 116-117

من الخليّة إلى السطوح العليا مثل الفيزيولوجيا والمجتمع بل وحتّى روحه»[1].

الملاحظات

المذهب الذري وفلاسفة اليونان

ترجع جذور الاعتقاد بالاختزاليّة والمادّيّة إلى اليونان القديمة، فقد كان بعض الفلاسفة في تلك البلاد من أتباع "النظريّة الذرّيّة" (Atomism). "الفلسفة الذرّيّة في الحقيقة هي التطوّر المنطقيّ لفلسفة أمبادوقليس"[2]، حيث كان أمبادوقليس يرى أنّ الموجودات الجسمانيّة ترجع جذورها إلى أربعة عناصر أساسيّةٍ وثابتةٍ، وحينما تمتزج أجزاؤها مع بعضها بأشكالٍ مختلفةٍ تُوجِد ترتيبًا مؤقتًا، رغم أنّها نفسها لا تتغيّر مطلقًا، وقد كان يؤكّد دائمًا على هٰذه النقطة:

«هٰذه هي الأشياء الواقعيّة الوحيدة، لٰكنّها حينما تمتزج مع بعضها في أزمنةٍ مختلفةٍ تظهر بصورة أشياء مختلفةٍ، ومع ذٰلك تبقى هي نفسها دائمًا وفي كلّ مكانٍ» (الفقرة 17، 34 ـ 35)[3].

وعلى هٰذا الأساس لا يرى أمبادوقليس قيمة للموجودات الحاصلة من الذرّات؛ لأنّه يعتقد أنّ الموجودات ناشئةٌ عن مجموعةٍ من الذرّات الأساسيّة في الطبيعة:

---

(1) John polkinghorne, DNA is quasimechanical; living organisms need not be, p 29.

(2) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 122.

(3) Quoting from: C.C.W.Taylor, Routledge History of Philosophy, V I, From The beginning to Plato, p 166.

«حينما يوجد تركيبٌ بشكل الإنسان في الهواء، أو بشكل أنواعٍ أخرى من الحيوانات الوحشيّة أو النباتات أو الطيور، في هٰذه الحالة يقول الناس هٰذه ولادةٌ، وحينما تنفصل عن بعضها يسمّونها أيضًا ميتةً سيّئةً، وهٰذه التسميات غير صحيحةٍ، لٰكنّي أتّبع هٰذا العرف السائد، واستعمل هٰذه التسميات أيضًا» (القطعة 9)[1].

بعد أن قام بعض مؤرّخي الفلسفة بمقارنة النظريّة الذرّيّة القديمة وعلم الأحياء الحديث، أشاروا إلى التشابه المثير للتأمّل بينهما:

«فيما يخصّ بعض التطوّرات الأخيرة الّتي ربّما تُلقي بظلالها على الدراسات العلميّة في الألفيّة القادمة يمكن عدُّ أمبادوقليس رائدًا بارزًا في هٰذا المضمار. أوّلًا يبدو أنّ الدراسة التركيبيّة للفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء في طريقها إلى إيجاد سرّ الحياة نفسها من خلال رسم سلاسل تطورّات جزيء DNA، وهٰذه السلاسل مبنيّةٌ على آلاف الأنواع من التنوّع في ألف باء جينيّةٍ مكوّنةٍ من أربعة أحرفٍ فقط وهي A - T - G - C (الحروف الأولى من الأدنين (Adenine)، والثايمين (Thymine)، والجوانين (Guanine)، والسيتوزين (Cytosine)، هٰذه القطع الأساسيّة هي الّتي تشكّل البروتينات، وهي تشبه في الأصل "جذور" (Roots “Rizomate”) أمبادوقليس الأربعة [الماء، والهواء، والتراب والنار][2].

---

(1) Ibid.
(2) C.C.W.Taylor, Routledge History of Philosophy, V I, From The beginning to Plato, p 163.



"وهم الإله" لدوكنز ونفي علل ما وراء الطبيعة



"وهم الإله" لدوكنز ونفي علل ما وراء الطبيعة[1]

اهتمّ دوكنز في كتابه "وهم الإلٰه" بنفي وجود الإلٰه بشكلٍ صريحٍ، وينفي أيّ نوعٍ من علل ما وراء الطبيعة، لٰكن يجب أن نعلم أنّ الاعتقاد بالنظام "العلّيّ والمعلوليّ" من جملة المفاهيم الأساسيّة الّتي يعتقد بها الفلاسفة والعلمويّون، ويبنون على أساسها نظامهم الفكريّ. ودوكنز كذٰلك غير مستثنًى من هٰذه القاعدة، فمع أنّه لم يقم قطّ بتخصيصٍ ولو بقسمٍ من مؤلّفاته لهٰذا الموضوع كما فعل الفلاسفة، إلّا أنّ نظريّته مؤسّسةٌ على قاعدة التوالي الطوليّ للعِلل والمعاليل المادّيّة، وهٰذا الأمر إنّما يدلّ على أنّ أحد المباني الخفيّة لعالم الأحياء هٰذا قبولُه لنظام العلّيّة في العالم. ولٰكن يجب الانتباه لهٰذه النقطة وهي أنّ المنهج الطبيعانيّ لدوكنز قد ألقى بظلاله على فهمه لهٰذا النظام، ومن هنا كان فهمه لقاعدة العلّيّة وفروعها يختلف اختلافًا جذريًّا عمّا يطرحه الحكماء المسلمون من أفكارٍ.

وسنلقي في هٰذا الفصل نظرةً على معنى العلّة ومصاديقها من وجهة نظر دوكنز، ثمّ ننتقل بعد ذٰلك إلى نقد هٰذا الرأي وتحليله بناء على آراء الحكماء المسلمين.

---

(1) بما أنّ دوكنز في كتابه "وهم الإلٰه" (The God Delusion) يذهب بسبب مادّيّته المنفلتة وفهمه الخاطئ للتعاليم الفلسفيّة ومنها قاعدة العلّيّة إلى إنكار وجود الإلٰه وما وراء المادّة، فقد اخترنا هٰذا العنوان لهٰذا الفصل. ومطالعة هٰذا الفصل سوف توضّح مدى خطإ فروضه المسبقة في باب العلّيّة في كتبه وخاصّةً في "وهم الإلٰه".

1 - معنى العلة ومصاديقها في نظر دوكنز

لم يكن توما الأكوينيّ ـ الفيلسوف الّذي تحظى أفكاره بالبحث في المجامع العلميّة إلى حدٍّ ما يومنا هٰذا ـ يحصر دائرة الإلٰه في ابتداء الخلق، بل يعتبره "الحاكم الأبديّ لعالم الطبيعة"، فقد كان يرى أنّ الإلٰه هو العلّة الأولى، ولٰكن هناك أيضًا عِللٌ ثانويّةٌ هي واسطة الفعل الإلٰهيّ، وكان يعتقد أنّ الحوادث الطبيعيّة يمكن أن تبيّن ـ إلى حدٍّ ما بشكلٍ مستقلٍّ ـ أيّ فعلٍ إلٰهيٍّ مباشرٍ[1].

لقد سعى المؤمنون بالإلٰه، بعد مرور فترةٍ طويلةٍ على عصر الأكوينيّ، ومع ظهور العلوم التجريبيّة وتطوّرها، إلى عرض تصوّرٍ أكثر وضوحًا للعلاقة بين الإلٰه والطبيعة، وفي هٰذه الأثناء لاقى تمثيل روبرت بويل (Robert Boyle) رواجًا هائلًا، فقد صوّر الإلٰه على أنّه "صانع ساعاتٍ لاهوتيٌّ" (Divine Clockmacker)، وشبّه في هٰذه الصورة العالم كأنّه ساعةٌ معقّدةٌ تمّ صنعها وفق تصميمٍ مسبقٍ، «ولٰكنّ مشكلة هٰذا التمثيل أنّه لا يترك مجالًا لأيّ فاعليّةٍ حاليّةٍ للإلٰه؛ لأنّ الساعة بعد أن تشرع في العمل، فإنّها تستمرّ في حركتها الآليّة بشكلٍ مستقلٍّ، وهٰذا الأمر كان هو القاعدة الّتي مهّدت للفكر الإلحاديّ (الألوهيّة الطبيعانيّة) في القرن الثامن عشر»[2].

استمرّ مذهب الألوهيّة الطبيعانيّة في عصر داروين كذٰلك، إلى درجة أنّه أثّر كثيرًا حتّى على داروين نفسه، فبنى على أساسه نظريّته التطوّريّة، وبناءً على هٰذا الفكر أعلن داروين «رفضه الصريح للاعتقاد بهٰذه القوى الغيبيّة،

---

(1) Ian Barbour, Religion and science, p 8.
(2) Ibid, p 22.

وتكلّم بكلّ صراحةٍ ودون أيّ غموضٍ عن أفكارٍ جديدةٍ بدل تلك الأفكار، الّتي تكون وفقها حركة العالم منحصرةً في القوى الفيزيائيّة والكيميائيّة والميكانيكيّة»[1]، وحسب رأي داروين فإنّ الطبيعة مكتفيةٌ ذاتيًا، ولا وجود أيّ خللٍ فيها؛ ولهٰذا لن تكون هناك حاجةٌ للعوامل غير الطبيعية لتبيين الظواهر الطبيعيّة، ومن هنا، فإنّ التغيّرات الحيويّة الّتي تطرأ على الموجودات الحيّة تحدث على سبيل "الصدفة" و"الاتّفاق"، وإنّ "الانتقاء الطبيعيّ" ينتقي أنسب التغيّرات مع الظروف المحيطة. يقول باربور في هٰذا الصدد:

«لم تعد هناك ضرورةٌ لإلٰه الفجوات بعد ظهور داروين في علم الأحياء ولابلاس في الفيزياء. من أجل التحوّلات المتطابقة نحتاج فقط إلى الصدفة والانتقاء الطبيعيّ وليس إلى إلٰهٍ. يجب أن نشكر داروين الّذي أوضح في الأخير أنّ الإلٰه ليس علّةً ثانويّةً فيكون فعله على مستوى أفعال القوى الطبيعيّة، ولا وسيلةً ترقع بها فجوات التفسيرات العلميّة»[2].

بإعادة النظر في عبارات دوكنز يتّضح أنّه مثل داروين أيضًا، إذ يؤكّد على الاكتفاء الذاتيّ لعالم الطبيعة، مع وجود اختلافٍ هو أنّ دوكنز على عكس داروين، يوغل أكثر فيها بنفيه الصريح لما وراء الطبيعة، من هنا فقد تهجّم على الّذين يحملون شعار الألوهيّة ويعتقدون أنّه «كم من خالقٍ لا يتابع عمليّة التطوّر باستمرارٍ، ولم يرسم شكل النمر والحمل ولا تصميم الشجرة، ولٰكنّه أوجد الأجهزة الأصليّة، وقوّة النسخ ـ أي الأنظمة الأوّليّة لـ DNA

---

(1) Ernst Mayr, What Evolution Is, Typological Thinking (Finalism), p 82.
(2) Ian Barbour, Religion and science, p 73.

والبروتين ـ الّتي أطلقت عمليّة الانتقاء التراكميّ، وعلى هٰذا المنوال أعدّ لإمكانيّة كلّ هٰذا التطوّر»[1]. وأعلن أنّ آراءهم مرفوضةٌ. على هٰذا الأساس حصر دوكنز علّة الظواهر الطبيعيّة بالتوالي الطوليّ للظواهر المادّيّة الأخرى فقط، ولا يعتقد بأيّ علّةٍ غير مادّيّةٍ، ويعتبر الفضل في هٰذه النظريّة راجعًا إلى جهود داروين:

«من كان يستطيع أن يخمّن قبل داروين أنّ نموذج جناح اليعسوب أو عين العقاب الّتي يبدو أنّها خُلقت بهٰذا الشكل، يمكن أن يكون حقًّا نتيجة توالٍ طوليٍّ من العلل غير الاتّفاقيّة ولٰكنّه طبيعيٌّ كلّيًّا؟»[2].

وحسب نظره، فإنّ الانتقاء الطبيعيّ هو الّذي سبّب هٰذا التوالي من العلل المادّيّة؛ ولهٰذا السبب فإنّه على مستوى الأجهزة العضوية الحيّة «يكون الانتخاب الطبيعيّ تفسيرًا كافيًا لمراحل التطوّر»[3].

أورد دوكنز دليلًا آخر كذٰلك لـ "الاكتفاء الذاتيّ للطبيعة" ونفي علّيّة الإلٰه، ففي نظره كأنّ قبول عِلّيّة الإلٰه موازٍ للتدخّل المحسوس والدائم لهٰذا الموجود غير المادّيّ في الطبيعة، وتعطيلٌ لجميع القوانين والوسائط الطبيعيّة، ولمّا كانت الوسائط الطبيعيّة موجودةً ولا أثر لهٰذه التدخّلات في النظام الطبيعيّ؛ فإنّه لا علّيّة تُتَصوّر من الإلٰه، ولا إلٰه موجودٌ أصلًا! وبأخذه الجدّيّ لهٰذا الاستدلال بعين الاعتبار، قام بمهاجمة بعض المؤمنين بالإلٰه، الّذين يعتبرون

---

(1) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 141.
(2) Richard Dawkins, The God Delusion, p 114.
(3) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 14.

التطوّر "الأسلوب الإلٰهيّ في الخلق"، واتّهمهم بمصادرة نظريّة التطوّر بنفع مذهب الإيمان بالإلٰه. وحسب رأيه فإنّ الإلٰه الّذي خلق العالم المادّيّ ويدبّره عن طريق العلل المادّيّة، هو إلٰهٌ مترَفٌ وكسولٌ، وفي نظره أنّ الاعتقاد بإلٰهٍ كهٰذا لا يفصله إلّا قدمٌ واحدةٌ عن الإلحاد:

«لقد كنت متعجّبًا دائمًا من المؤمنين الّذين... ينتشون بالانتقاء الطبيعيّ ويعتبرونه "الأسلوب الإلٰهيّ في الخلق". لقد فهموا أنّ التطوّر عن طريق الانتقاء الطبيعيّ طريقةٌ جيّدةٌ، وفي غاية السهولة لإقامة عالمٍ يضجّ بالحياة، ولا حاجة لأن يقوم الإلٰه بأيّ عملٍ. وفي كتابٍ له واصل بيتر أتكينز هٰذا المشي الفكريّ، ووصل إلى هٰذه النهاية الإلحاديّة؛ أنّ الإلٰه المفترض إلٰهٌ كسولٌ يريد أن يملأ هٰذا العالم بالحياة بأقلّ جهدٍ ممكنٍ، فإلٰه أتكينز أكثر كسلًا من إلٰه الربوبيّين المتنوّرين في القرن الثامن عشر، فهو إلٰهٌ مترفٌ، غير مبالٍ، بلا عملٍ ولا فائدة منه بأتمّ معنى الكلمة. ثمّ يقوم أتكينز بتقليص مقدار العمل الّذي يجب أن يقوم به الإلٰه الكسول شيئًا فشيئًا حتّى يصل في الأخير إلى لا شيء: لا يحتاج الإلٰه حتّى لأن يتعب نفسه ليمنح نفسه الوجود»[1].

وبناءً على اعتقاده بحتميّة هٰذه المباني فيما يخصّ الإلٰه، وصل دوكنز إلى هٰذه النتيجة وهي أنّ النظرة التفسيرية للإلٰه هي أنّه أمرٌ زائدٌ، وليس له أيّ فائدةٍ وظيفيّةٍ يمكن أن تظهر في التفسيرات العلميّة[2].

---

(1) Richard Dawkins, The God Delusion, p 11.
(2) Alister McGrath, Dawkins' God: Genes, Memes, and the meaning of life, p 57.

ومن أجل نفي الإله والعلّيّة في هذا العالم يُشكل دوكنز كذلك على الاستدلال الّذي طرحه علماء اللاهوت، فالمؤمنون بالإله يثبتون العِلّة الأولى لنظام الوجود، ثمّ يحدّدون الإله العالِم بكلّ شيءٍ، والقادر المطلَق كمصداقٍ له، أمّا من وجهة نظر دوكنز فإنّه حتّى وإن أثبت أنّ للعالم علّةً أولى، لن يكون إله الأديان مصداقًا لها؛ لأنّ العلّة الأولى يجب أن تكون موجودًا بسيطًا، في حين أنّ إله المؤمنين إلهٌ معقّدٌ إلى درجةٍ كبيرةٍ، فهو عالِمٌ بكلّ شيءٍ، وقادرٌ على كلّ شيءٍ.

«يركّز أصدقائي علماء اللاهوت كثيرًا على هذه النقطة، وهي أنّ وجود ساكنين على وجه الأرض مع أنّه كان يمكن أن لا يوجدوا، يجب أن يكون له علّةٌ؛ لأنّه يجب أن تكون هناك علّةٌ أولى لكلّ شيءٍ، وهي ما يمكن تسميته الإله، فأجبتهم: نعم، ولكنّ العلّة الأولى يجب أن تكون شيئًا بسيطًا؛ ومن هنا فإنّه يمكن إطلاق أيّ اسمٍ عليه إلّا الإله، فهو اسمٌ غير مناسبٍ (إلّا إذا استطعنا صراحةً أن نلقي في أذهان أغلب المؤمنين جميع لوازم مصطلح الإله)، فالعلّة الأولى الّتي نبحث عنها يجب أن تكون قد جهزت رافعتها بقاعدةٍ بسيطةٍ سحبت معها هذا العالم الّذي نعرفه شيئًا فشيئًا حتّى أوصلته إلى تعقيداته الّتي هو عليها الآن، والادّعاء أنّ المحرّك الأوّل معقّدٌ لدرجة أنّه استطاع أن يُقدَّم على الخلق بطريقةٍ ذكيّةٍ، واستطاع في الوقت نفسه أن يعلم ما يجول في خاطر الملايين من الناس هو مقامرةٌ جريئةٌ»[1].

وقد أورد دوكنز إشكالًا آخر كذلك على هذا التلقّي من طرف المؤمنين

---

(1) Richard Dawkins, The God Delusion, p 155.

لبرهان العِلّة الأولى، وهو أنّه حسب نظره إذا أردنا أن نعتبر الإلٰه موجودًا معقّدًا كما يعتقد المؤمنون، فإنّنا نكون قد وقعنا في الدور الباطل؛ لأنّه حسب الفرض المسبق لدوكنز، كلّ موجودٍ معقّدٍ هو نتيجةٌ لعمليّةٍ تطوّريّةٍ، في حين أنّ نفس هٰذه العمليّة التطوّريّة حسب افتراض المؤمنين هي معلولٌ لهٰذا الموجود المعقّد، ومن أجل تخلّصهم من هٰذا المشكل، اعتبر المؤمنون أنّ الدور غير صحيحٍ، ويفترضون أنّ الإلٰه أمرٌ مسلّمٌ وغير معلولٍ، غير أنّه من أجل اجتناب الدور كان يمكن الافتراض أنّ عمليّة التطوّر أمرٌ مسلّمٌ.

«إذا أردنا أن نسلّم بوجود معبودٍ لديه القدرة على تنظيم كلّ هٰذه التعقيدات المنسجمة للعالم سواءً الآنيّة منها أو تلك الّتي تتمّ بطريقةٍ تطوّريّةٍ موجّهةٍ، يجب ـ كخطوة أولى ـ أن يكون هو في نفسه معقّدًا بلا نهايةٍ... فالمعتقد بالخلق... بناءً على هٰذا يجوّز بسهولةٍ أن يكون هناك موجودٌ من قبل ذو علمٍ وتعقيدٍ جدّ عجيبين، فإذا قلنا إنّه لدينا الرخصة بأن نجعل فرض وجودٍ معقّدٍ منظّمٍ أمرًا مسلّمًا بدون إعطاء أيّ تفسيرٍ لذٰلك؛ أمكن كذٰلك بهٰذه الطريقة نفسها أن نعدّ بكلّ سهولةٍ وجود الحياة بالصورة الّتي نعرفها أمرًا مسلّمًا كذٰلك»[1].

وقد ذكر دوكنز الاستدلال السابق في موضعٍ آخر من كتابه:

«إذا أردنا أن نبيّن منشأ الأجهزة البروتينيّة DNA بالاستعانة بمصمّمٍ من وراء الطبيعة، فإنّنا في الحقيقة لم نقدّم تفسيرًا؛ لأنّه على كلّ حالٍ وفق هٰذا

---

(1) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 13 .

المنهج يبقى منشأ ذٰلك المصمّم بدون توضيحٍ. بهٰذا الاستدلال يجب القول إنّ الخالق كان منذ البداية أو شيئًا آخر من هٰذا القبيل، أمّا إذا أردنا التملّص من هٰذا المشكل بكلّ سهولةٍ أمكننا القول إنّ DNA في الأصل كان منذ البداية؛ أو إنّ الحياة كانت منذ الأزل، ونغلق بذٰلك ملفّ القضيّة»[1].

الصدفة والحظ في نظر دوكنز

الصدفة هي أحد العناصر المهمّة لنظريّة التطوّر في نظر الكثير من الداروينيّين، حسب تلقّي داروين، فإنّ منشأ الصدفة هو جهلنا بعلل تغيّراتٍ معيّنةٍ، وليس ظاهرةً دون علّةٍ[2]. هٰذا الكلام يدلّ على أنّ الظاهرة التصادفيّة في نظر داروين ظاهرةٌ علّتها مجهولةٌ، ولٰكن اتّضح مع تطوّر العلوم أنّ الكثير من الأمور الّتي ينظر إليها داروين على أنّها حظٌّ أو صدفةٌ ناتجةٌ من ظواهر وراثيّةٍ، ومع أنّ الداروينيّين الجدد كانوا قد اكتشفوا سبب الكثير من الظواهر؛ ولٰكنّهم كانوا مع ذٰلك يستعملون اصطلاح الصدفة كثيرًا في معنًى آخر، ففي نظرهم كون الظواهر تحدث على سبيل الصدفة أو الحظّ كالطفرة الوراثيّة ليس لأنّ علّتها مجهولةٌ؛ ولٰكن لأنّ فاعلها أعمى وعابثٌ، ودوكنز هو أحد علماء الأحياء هٰؤلاء، فهو لا يعترف على الأقلّ في بعض الظواهر الحيّة كالطفرة الوراثيّة بأنّ للجينات مسيرًا وغاية؛ لأنّه حسب اعتقاده يحدث هناك خطأٌ أحيانًا ولو ضئيلٌ جدًّا ـ $\frac{1}{5.000.000}$ من تكاثر النسل ـ «على سبيل الصدفة» وتتهيّأ الأرضيّة لطفرةٍ جينيّةٍ وظهور جينٍ جديدٍ ناشئٍ، وهٰذه النقطة

---

(1) Ibid. p 14.
(2) Charles Darwin, the Origin of Species, p 106.

تدلّ على أنّ الطفرة الجينيّة هي «صدفةٌ» وخطأٌ في التكاثر ليس إلّا[1].

«ليس للجينات أيّ رؤيةٍ مستقبليّةٍ، فهي لا تقوم بأيّ تخطيطٍ للمستقبل»[2]. «لقد كان تركيزي في كلّ هٰذا الكتاب على أن لا ننظر إلى الجينات على أنّها عناصر هادفةٌ ومتفطّنةٌ لما تقوم به»[3].

عبثيّة الجينات وقصور نظرها يأخذنا إلى نتيجةٍ مفادها أنّ تطوّر الموجودات لم يكن موازيًا دائمًا للتطوّر إلى الحدّ الّذي نواجه فيه من وقتٍ لآخر موجوداتٍ فقدت بعضًا من قدرتها. وقد بيّنت وجهة النظر هٰذه بصراحةٍ في الكثير من عبارات كتاب "صانع الساعات الأعمى":

«أحد أهدافي هو القضاء على ذٰلك الكلام غير المؤسّس، والمشهور الّذي يقول إنّ الداروينيّة هي نظريّة الحظّ»[4]... «يظهر من خلال الصورة الهزليّة الّتي شُكّلت عن الداروينيّين أنّ "الصدفة" مفهومٌ ـ إذا لم نقل بلا معنًى ـ بعيدٌ عن الحكمة ومبالغٌ فيه. لقد مرّ زمنٌ طويلٌ حتّى انتبهت إلى أنّ هٰذه الصورة الهزليّة لا علاقة لها بتلك الرؤية الداروينيّة الّتي أعرفها، ولٰكنّي الآن فهمتها وأسعى لأن أبيّنها؛ لأنّي أعتقد أنّها تعيننا على فهم الكثير من الادّعاءات المخالفة للداروينيّة. يشترك التنوّع والانتقاء معًا؛ لكي ينتجوا لنا التطوّر. أتباع الداروينيّة يقولون إنّ التنوّع صدفةٌ، بمعنى أنّ اتّجاهه ليس في نفس اتّجاه

---

(1) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 125.
(2) Richard Dawkins, The selfish gene, p 24.
(3) Ibid. p 196.
(4) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 3-4

التقدّم، وأنّ هٰذه النزعة نحو التقدّم في التطوّر تحدث على إثر الانتخاب[1].

حسب هٰذا التلقّي للصدفة، يكون لكلّ ظاهرةٍ علّةٌ لا هدف لها، ولٰكن حسب نظرة دوكنز المادّيّة، لا شكّ في أنّ العِلّة المذكورة لا بدّ أن تكون مادّيّةً وطبيعيّةً، وعلى أساس هٰذا المبنى الفلسفيّ يبيّن دوكنز جميع العمليّات لتطوّريّة مثل الذكاء والحياة، ويعتبرها معلولةً لـ "الانتقاء التراكميّ" و"القليل من الحظّ!"، مع أنّ هٰذا الحظّ يعادل احتمالًا ضعيفًا جدًّا "$\frac{1}{100.000.000.000.000.000.000}$"[2] [واحد على مئة مليار مليار].

«أنا نفسي أرى أنّه عندما يشرع الانتقاء التراكميّ في الحدوث بشكلٍ مناسبٍ، فإنّ القليل من الحظّ يكفي نسبيًّا من أجل تطوّر الحياة والذكاء الّذي يحدث بعده»[3].

"القليل من الحظّ" هنا يعني أنّ علّة الظواهر الطبيعيّة على الرغم من أنّه لا هدف لها؛ ولٰكن الحظّ كان في صالحها، ومع أنّ الاحتمال ضعيفٌ جدًّا؛ إلّا أنّ مسيرها لإيجاد الحياة والذكاء كان عن طريق الانتقاء التراكميّ، وإلّا فهٰذه العلّة لم تكن تقصد منذ البداية إيجاد الذكاء والحياة.

بالإضافة إلى ذٰلك، استُعمِل الحظّ والصدفة في كتابات دوكنز في معنًى آخر، هٰذا المعنى هو حينما ينتقل موجودٌ أو جهازٌ عضويٌّ حيٌّ معقّدٌ ـ مثل عين الإنسان ـ دفعةً واحدةً من العدم إلى الوجود، دون أن يطوي مسيرًا

---

(1) Ibid. p 308.
(2) Ibid. p 145.
(3) Ibid. p 145.

تدريجيًّا ويستغرق وقتًا، فالصدفة والحظّ هنا بمعنى الظهور الدفعيّ لجهازٍ عضويٍّ، من خلال تكاثف سلسلةٍ غير متناهيةٍ من الطفرات الجينيّة إلى جانب بعضها، وفي آنٍ واحدٍ. وواضحٌ جليًّا أنّ ظهور هٰذه السلسلة من الطفرات احتمالٌ يؤول إلى الصفر، ويعتبر دوكنز هٰذه الحادثة "حظًّا محضًا".

«مفهوم الحظّ حاكمٌ على كلّ هٰذا الكتاب [صانع الساعات الأعمى] إلى جانب الحالات الاستثنائيّة ضعيفة الاحتمال، المقابلة للظهور التلقائيّ لنظم التصميم وتعقيده، أو السبيل الّذي وجدناه من أجل تطويع الحظّ وإخضاعه. الحظّ المحض، الحظّ العنيد يعني أن يقفز صنعُ جميل التصميم من العدم إلى عالم الوجود عن طريق طفرةٍ. الحظّ المحض هو أن لا يكون هناك أيّ شيءٍ، ثمّ فجأةً وفي طرفة عينٍ تظهر في نسل ما عينٌ كاملةٌ متكاملةٌ، وذات تصميمٍ مثاليٍّ. هٰذا الشيء ليس مستحيلًا، ولٰكنّ نسبة حالات عدمه كبيرةٌ إلى حدّ أنّ كتابة عدد أصفاره يقتضي من الإنسان أن يفني كلّ عمره، وهٰذا ينطبق أيضًا على حالات عدم احتمال وجود أيّ موجودٍ حيٍّ متقَن التصميم خالٍ من العيوب بشكلٍ تلقائيٍّ بما فيها المعبود؛ ولا يمكنني تجنّب النتيجة بحالٍ من الأحوال. تطويع الحظّ هو أن نقسّم غير المحتمل على الإطلاق إلى أجزاءٍ صغيرةٍ متسلسلةٍ من غير المحتمَل»[1].

استعمل دوكنز هٰذا المعنى من الصدفة في كلامه، ثمّ فرض ثلاث حالاتٍ:

أ- الصدفة. ب- الخلق. جـ- الانتقاء لطبيعيّ.

---

(1) Ibid. p 316.

وردّ الطريق الأوّل والثاني، ثمّ خلص إلى أنّ "الانتقاء الطبيعيّ" هو الحلّ الوحيد للغز الحياة.

«الخلق ليس البديل الوحيد للصدفة، الانتقاء الطبيعيّ هو البديل الأفضل. في الحقيقة لا يمكن عدّ الخلق بديلًا أصلًا؛ لأنّ الخلق نفسه يقودنا إلى إشكالٍ آخر أصعب من ذٰلك الّذي يحاول إيجاد حلٍّ له: من الّذي خلق الخالق نفسه؟ لا الصدفة ولا الخلق يمكنهما أن يكونا حلًّا لأحجية اللااحتماليّة الإحصائيّة... الحلّ الواقعيّ هو الانتقاء الطبيعيّ»[1].

يعتبر دوكنز ميزة كون الانتقاء الطبيعيّ تدريجيًّا و"تراكميًّا" دليلًا على فعاليّته، وهٰذه الميزة لا توجد في الحلّين الآخرين، فالتراكميّة تقسّم الموضوع إلى أجزاءٍ أصغر، وتستبعد الاستحالة.

«ولٰكن ما الّذي يجعل الانتقاء الطبيعيّ حلًّا مناسبًا لمشكلة اللااحتماليّة، في حين يفشل احتمالا الخلق والصدفة في بدايتهما؟ الجواب هو أنّ الانتقاء الطبيعيّ هو عمليّةٌ تراكميّةٌ تُفتّت صعوبة اللااحتمالية إلى أجزاءٍ أصغر، وكلّ قطعةٍ من هٰذه القطع غير محتملةٍ بعض الشيء، ولٰكنّها غير ممتنعةٍ بشكلٍ مطلقٍ. عندما تتراكم هٰذه الحوادث اللامتناهية ضعيفة الاحتمال في سلسلةٍ إلى جانب بعضها، يكون حاصل هٰذا التراكم لااحتماليًّا إلى حدٍّ كبيرٍ جدًّا جدًّا»[2].

---

(1) Richard Dawkins, The god Delusion, p 121.
(2) Ibid. p 121.

2. تقييم نظرية دوكنز حول علية الموجودات المادية ونقدها

عند إلقاء نظرةٍ عابرةٍ على أهمّ ما كتبه دوكنز في هٰذا الصدد، يمكن أن نستنتج المنطلَقات العقليّة والفلسفيّة لأفكاره حول العلّيّة وتبيينها فلسفيًّا في صورة البرهان التالي:

م 1ـ تحتاج الموجودات الحيّة إلى عِلّةٍ لكي تتكوّن؛[1] (= قاعدة العلّيّة)

م 2ـ علّة أيّ موجودٍ حيٍّ هي موجودٌ مادّيٌّ؛[2] (= الطبيعانيّة الوجوديّة)

م 3ـ نستنتج من المقدّمة الثانية أنّ تبيين ظهور الموجودات الحيّة عن طريق تسلسل الحوادث الطبيعيّة تبيينٌ علميٌّ ومقبولٌ[3]؛ (= اكتفاء الطبيعة ذاتيًّا وكفاية التفسير العلميّ)

م 4ـ لأنّ الإلٰه موجودٌ معقّدٌ فلا بدّ أن يكون مادّيًّا وناتجًا من عمليّةٍ تطوّريّةٍ[4].

---

(1) حسب دوكنز كلّ موجودات العالم تطوّريّةٌ «أي أنّها في الحقيقة ناتجةٌ عن تسلسلٍ طوليٍّ لعللٍ ليست على سبيل الصدفة، ولٰكنّها طبيعيةٌ بالكامل» [Dawkins, The god Delusion, p 114]. هٰذا الرأي يحوي داخله عدّة مبانٍ فلسفيّةٍ؛ الأوّل هو أنّه يؤمن بالعلّيّة، والثاني أنّه يعتبر أنّ التغيرات الحاصلة في العالم المادّيّ ناتجةٌ من التسلسل الطوليّ للعلل، والثالث اعتقاده بأنّ العلل طبيعيّةٌ ومادّيّةٌ بالكامل، ومن هنا فإنّ الطبيعة منغلقةٌ على نفسها.

(2) يقول دوكنز: «أنا أرفض أيّ توجّهٍ ما وراء طبيعيٍّ... نزاعي هو مع الإلٰه أو الآلهة والأمور الخارقة للطبيعة» [Dawkins, The god Delusion, p 31]. وهٰذا الكلام هو إثباتٌ للطبيعانيّة الوجوديّة، ورفضٌ لأيّ دخلٍ للموجودات غير الطبيعيّة في عمليّة تشكّل الأجهزة العضويّة.

(3) هٰذه المقدّمة مستخرجةٌ من المقدّمتين السابقتين.

(4) يمكن فهم هٰذا المعنى من خلال كلام دوكنز التالي: «كلّ خالقٍ لديه التعقيد الكافي للخلق، لا

النتيجة 1ـ الإله غير موجودٍ[1].

النتيجة 2ـ تفسير الفعل الإلٰهيّ عن طريق النظام العلّيّ الطوليّ غير صحيحٍ؛ لأنّه يقودنا إلى إلٰهٍ كسولٍ ولا فائدة منه[2].

تقييم المقدمة الأولى: اشتراك الفلاسفة ودوكنز في أصل العلية واختلافهم في ماهيتها

من الناحية التاريخيّة، تعدّ مسألة العِلّة والمعلول أوّل مسألةٍ انجذب إليها الفكر الإنسانيّ، وأجبرته على الفكر والتأمّل من أجل كشف لغز الوجود[3]،

يمكنه إلّا أن يكون ناتجًا عن عمليّةٍ متواصلةٍ لتطوّرٍ تدرُّجيٍّ؛ لأنّ ذكاء الخالق الّذي يُشاهَد في عالم التطوّر، لا يعني أن يكون وجوده مقدّمًا على وجود العالم بالضرورة؛ ولهٰذا لا يمكنه أن يعيّن مسؤولًا عن تصميم هٰذا العالم، وبهٰذا المعنى يكون الإله وهمًا، وهمًا قاتلًا» [Dawkins, The god Delusion, p 31].

(1) في نظر دوكنز «التطوّر الداروينيّ ـ وبالأخصّ الانتقاء الطبيعيّ في مجال علم الأحياء ـ يبعد وهم الخلق» [Dawkins, The god Delusion, p 118]؛ لأنّه يعتقد أنّ «الانتقاء الطبيعيّ هو توضيحٌ كافٍ لمراحل التطوّر» [Dawkins, The Blind Watchmaker, pp 37-38]، وقد قيل: إنّ عالم الأحياء هٰذا ينكر أيّ شكلٍ من الأمور الماورائيّة. بضمّ هٰذه المقاطع الثلاثة من كلامه إلى جانب بعضها يمكننا أن نخلص إلى أنّ دوكنز ينكر وجود الإلٰه.

(2) أحد المباني الّتي يعتمد عليها عالم الأحياء هٰذا في هٰذا القسم إنكار الإلٰه حتّى في نهايات النظام الطوليّ، ويعتبر هٰذا الإلٰه شيئًا إضافيًّا كسولًا: «يعتقد المؤمنون أنّ التطوّر عن طريق الانتقاء الطبيعيّ طريقةٌ خاليةٌ من العيوب لإقامة عالمٍ مليءٍ بالحياة» [وحسب هٰذا] لا حاجة لأن يقوم الإلٰه بأيّ عملٍ... الإلٰه المفترض إلٰهٌ كسولٌ... إلٰهٌ مترَفٌ بكلّ معنى الكلمة، غير مبالٍ، شيءٌ إضافيٌّ لا فائدة منه» [Dawkins, The god Delusion, p 118].

(3) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 6، ص 643 ـ 646؛ للتوسّع أكثر راجع: الطباطبائيّ، محمّدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 2، ص 224.

وهي أساس كلّ الجهود العلميّة. وإنّ عالِمًا كان يقضي سنواتٍ طويلةً من عمره في المختبر، مشغولًا بعلم الجينات، هو بصدد البحث عن الظاهرة الّتي يمكن أن يكون جينٌ معيّنٌ معلولًا لها، وما هي الآثار الّتي يمكن أن يكون هٰذا الجين علّةً لها في الموجود الحيّ. وبالنظر إلى هٰذه النقطة، يعتقد العلماء ـ قبل أن يشرعوا في بحوثهم العلميّة ـ أنّ لكلّ ظاهرةٍ مادّيّةٍ علّةً، ويعتقد صدر المتألّهين أنّه «إذا ثبتت مسألة العلّة والمعلول صحّ البحث، وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث، ومع القدرة العبثيّة الجزافيّة لا يبقى للباحث كلامٌ، ولا يثبت معها معقولٌ أصلًا»[1].

بعض أتباع الفلسفة الصدرائيّة، يوضّحون وجهة النظر هٰذه كما يلي:

«ينبّه صدر المتألّهين خلال مباحث العلّة والمعلول إلى هٰذه الحقيقة، وهي أنّ قانون العلّيّة أصلٌ فطريٌّ، بل من مرتكزات حتّى النفوس الحيوانيّة، وليس هناك سبيلٌ لا لنفيه ولا لإثباته، بل كانت صحّته مشهورةً منذ البداية لدى عقول الناس؛ لأنّه يتحتّم على كلّ مَن يسعى لإثباته أو نفيه أن يلجأ إلى استعمال مقدّماتٍ هي علّةٌ للنتيجة، فإذا كانت العلّيّة مسألةً مشكوكةً قبل الوصول إلى النتيجة، كان دور المقدّمات بالنسبة إلى النتيجة قبل الوصول إليها محلًّا للشّك، وكان احتمال كون الارتباط بينهما اتّفاقيًّا أو غير ضروريٍّ قائمًا، ومع احتمال الاتّفاق، لا نحصل على أيّ نتيجةٍ ضروريّةٍ ويقينيّةٍ عن طريق البرهان»[2].

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 163.

(2) جوادى آملى، عبدالله، رحيق مختوم [الرحيق المختوم]، ج 1ـ3، ص 161.

من هنا عدّ البعض قانون العلّيّة بدهيًّا وواضحًا[1]، وبدل أن يقوموا بإثباته اهتمّوا أكثر بفروعه. هٰذا القانون واضحٌ إلى حدٍّ أنّه يمكن لأيّ أحدٍ ـ حتّى ولو كان شاكًّا حتّى في العالم الخارجيّ ـ أن يرجع إلى نفسه وباطنه؛ ليصل إلى حتميّة هٰذا القانون، وفهم تعريف العلّة والمعلول، من هنا يعتقد بعض الفلاسفة المسلمين أنّ «القاعدة الأقوى للاعتقاد بوجود رابطة العلّيّة هي العلم الحضوريّ»[2]، إذ يستطيع الإنسان بدون أيّ واسطةٍ أن يدرك أنّ «السلوكات النفسيّة والقرارات والتصرّفات الّتي تقوم بها النفس في المفاهيم والصور الذهنيّة هي أفعالٌ تصدر من النفس ذاتها، ووجودها مرتبطٌ بوجودها هي نفسها، في حين أنّ وجود النفس ليس مرتبطًا بتلك الأفعال، وبهٰذه الطريقة يتمّ انتزاع مفهوم العلّة والمعلول، ثمّ يتمّ تعميمه إلى بقيّة الموجودات»[3].

دوكنز كذٰلك لم يشذّ عن الفلاسفة المسلمين والكثير من العلمويّين، إذ كان يركّز على قانون العلّيّة، وأسّس رؤيته في علم الأحياء التطوّريّ وفقًا لها، وعلى غرار الفلاسفة المسلمين اعتبر قاعدة العلّيّة واضحةً جدًّا، وفتح باعتقاده هٰذا بابًا للفلسفة وما بعد الطبيعة ـ منهجها عقلانيٌّ وغير تجريبيٍّ ـ إلى جانب مذهبه الطبيعانيّ دون أن ينتبه؛ لأنّ البحث عن قانون العلّيّة يدخل في مجال الفلسفة والأمور العقليّة، ولا يمكن نقضه وإثباته وفق وجهة النظر التجريبيّة والطبيعانيّة. ولٰكن لماذا يُعتَبر البحث في هٰذا القانون أمرًا فلسفيًّا وغير تجريبيٍّ؟!

---

(1) الطوسيّ، الخواجة نصير الدين، تلخيص المحصّل، ص 235.

(2) مصباح يزدي، محمدتقى، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 25.

(3) المصدر السابق، ص 11.

عُرِضت إجاباتٌ مختلفةٌ لهذا السؤال، الجواب الأوّل كان من طرف الفلاسفة المسلمين، حيث افترضوا باستنادهم إلى برهان الخلف أنّ قانون العلّيّة ليس عقليًّا وفلسفيًّا، ويمكن إثباته عن طريق المنهج التجريبيّ والحسّيّ. اعتقادهم هٰذا يعني أنّ العالِم التجريبيّ قبل أن يخضع ظاهرةً ما للتجربة ويكتشف آثارها وأسبابها، لا يعتقد بأيّ علاقةٍ بين الأشياء الخارجية، وبناءً على هٰذا فهو بالإضافة إلى أنّه لا يستطيع أن يقوم بأيّ تجربةٍ أو تحليلٍ، لا يستطيع حتّى إدراك وجود الأشياء الخارجيّة عن طريق الظواهر الإدراكيّة؛ لأنّ التجربة والتحليل يكون لهما معنًى عندما يهدف الإنسان إلى الوصول إلى علّة تلك الظاهرة عن طريق التجربة، أو كشف آثارها أو معلولاتها، فكيف يمكن لشخصٍ الادّعاء بأنّ هٰذا الإدراك معلولٌ لمشاهدة تلك الظاهرة الخارجيّة ما دام قانون العلّيّة لم يثبت لديه؟

وبغضّ النظر عن الأجوبة السابقة، فإنّه بناءً على منهجهم التجريبيّ لا يستطيع أتباع المنهج العلميّ أمثال دوكنز الاعتماد على قانون العلّيّة الّذي يشكّل أساس التحقيقات العلميّة؛ ولهٰذا سيقومون بنفس ما قام به هيوم من التشكيك فيه، والعمل على تضعيف أسس منهجهم العلميّ؛ لأنّ «أقصى ما قد ينتج من التجارب الحسّيّة هو التقارن، أو التعاقب المنظّم لظاهرتين في إطار التجارب الّتي أُجريت؛ في حين أنّ تقارن الظواهر أو تعاقبها أعمّ من العلّيّة، ولا يمكن عن طريقها إثبات الرابطة العلّيّة»[1].

---

(1) المصدر السابق، ص 23.

بالإضافة إلى هٰذا، يواجه المنهج الحسّيّ في دراسته لقانون العلّيّة تحدّيًا آخر، وهو أنّه كيف يمكن إثبات أنّ هناك رابطةً كهٰذه بين جميع الظواهر المشابهة لتلك الظاهرة الّتي أُخضعت للتجربة؟ ألا يمكن أن تكون هناك حالاتٌ استثنائيّةٌ، أو أن توجد ظواهر مشابهةٌ دون علّةٍ في أزمنةٍ بعيدةٍ جدًّا ليست في متناول من يقوم بالتجربة.

«مهما تكرّرت التجربة الحسّيّة لا يمكنها نفي إمكان تخلّف المعلول عن العلّة، أي يبقى دائمًا الاحتمال قائمًا أنّه في الحالات الّتي لم تخضع للتجربة يمكن أن يتحقّق معلولٌ دون علّةٍ، أو أن توجد العلّة ولا يوجد معلولها، فالتجربة الحسّيّة قاصرةٌ عن إثبات الرابطة الكلّيّة والضروريّة بين ظاهرتين، فما بالك بإثبات كلّيّة قانون العلّيّة في جميع العلل والمعلولات»[1].

وللتخلّص من هٰذه الاشكالات يجب القول إنّ قانون العلّيّة أمرٌ فلسفيٌّ وعقلانيٌّ، وكون أصل العلّيّة ليس تجريبيًّا لا يعني عدم الاستناد إلى التجربة حتّى في فروع بحث العلّيّة، فالفلاسفة المسلمون يعتقدون أنّه بعد إثبات هٰذا القانون عن طريق العقل، يمكن للتجربة على الأقلّ تقديم مساعدةٍ معتبرةٍ للعلم، بتعيينها لبعض مصاديق العلّة والمعلول في عالم المادّة، ومن هنا يمكن القول إنّ «البرهان العقليّ المبتني على المقدّمات التجريبيّة فيما يخصّ العلل والمعلولات المادّيّة»[2] أحد الطرق لتشخيص بعض العلل والمعاليل.

---

(1) المصدر السابق، ص 24.

(2) المصدر السابق، ص 39.

وبعد كلّ هٰذا، يجب الانتباه إلى هٰذه النقطة كذٰلك وهي أنّ التجربة لا يمكنها أن تثبت انحصار العلّة المكتشَفة، ومن هنا يبقى الاحتمال قائمًا دائمًا أنّ هناك علّةً أخرى لهٰذا المعلول لم تُكتشف بعد.

«من الصعب كثيرًا إثبات أنّ العلّة المؤثّرة في ظهور ظاهرةٍ هي نفسها تلك العوامل المكتشفة في محيط التجربة، وأنّه ليس هناك عاملٌ غير محسوسٍ وغير مكتشفٍ دخيلٌ فيها؛ وأصعب منه إثبات انحصار ذٰلك العامل وعدم إمكان تعويضه بآخر؛ لأنّ هناك احتمالًا دائمًا أن تتحقّق الظاهرة المدروسة ضمن شرائط أخرى وعن طريق عوامل أخرى؛ وهٰذا ما تؤيّده الاكتشافات الجديدة في علوم الفيزياء والكيمياء»[1].

ولهٰذا السبب لا يمكن أبدًا نفي العلّة المادّيّة أو غير المادّيّة غير المكتشفة؛ إلّا إذا افترضنا مسبقًا الطبيعانيّة الوجوديّ، وخاصّةً في العلل غير المادّيّة، وفي ما وراء الطبيعة الّتي «يعتبر إجراء تجربةٍ حولها أمرًا غير ممكنٍ، ولا يمكن إثبات وجودها أو عدمها إلّا بالبرهان العقليّ المحض»[2].

حقيقة قاعدة العلية

لمّا كان أصل الكثير من النزاعات والاختلافات الّتي حدثت بين الفلاسفة المسلمين والعلمويّين أمثال دوكنز هو في حقيقة العلّة ومعناها؛ لهٰذا يعتبر

---

(1) المصدر السابق، ص 51.

(2) المصدر السابق، ص 52 و38: هناك ثلاثة طرقٍ للتعرّف على العلاقة العلّيّة بشكلٍ كلّيٍّ: الأوّل هو العلم الحضوريّ وهٰذا يختصّ بما يحدث في النفس والظواهر النفسيّة، والآخر البرهان العقليّ المحض فيما يخصّ العلل ما وراء الطبيعيّة، والثالث البرهان العقليّ القائم على مقدّماتٍ تجربيّةٍ إذا تعلّق الأمر بالعلل والمعلولات المادّيّة.

البحث في هٰذا الأمر مفيدًا لحلّ الكثير من إشكالات هٰذه المسألة. يعتقد أتباع المذهب العلميّ أنّ العلّة أمرٌ مؤثّرٌ في المعلول بشكلٍ من الأشكال، ولها دخلٌ في تحقّقه؛ ولهٰذا السبب كان البروتين علّة الجين، والجين علّة الخليّة، والخليّة علّة الأعضاء، والأعضاء علّة الأجهزة العضويّة، والأجهزة العضويّة علّة تشكّل الأنواع في نظر علماء مثل دوكنز، أمّا عند الفلاسفة المسلمين فهٰذا التحليل لا يعدو أن يكون تحليلًا للعلّيّة بمعناها العامّ، في هٰذا النوع من العلّيّة، يقوم العلموي «بإطلاق مفهوم المعلول على أيّ شيءٍ يرتبط بشكلٍ ما مع شيءٍ آخر، ويعمّم مفهوم العلّة كذٰلك على أيّ شيءٍ يرتبط بنحوٍ ما مع طرفٍ آخر»[1]، هٰذا التعريف كلّيٌّ إلى حدٍّ كبيرٍ؛ ولهٰذا السبب هو بحاجةٍ إلى غورٍ فلسفيٍّ في العلّة والمعلول، هٰذا الغور يبيّن لنا بشكلٍ عامٍّ أنّنا نواجه قسمين من الظواهر في عالم الطبيعة:

1ـ ظهور الموجودات.

2ـ التغيّرات والتنوّع الّذي يحصل فيها.

يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ الظاهرتين المذكورتين ناتجتان من تأثير العلل الآتية في عالم الطبيعة:

أ- **العلّة الموجِدة**: في كلّ لحظةٍ في عالم الطبيعة، يختفي موجودٌ ويظهر موجودٌ آخر، وحسب اعتقاد الفلاسفة فإنّ ظهور الموجودات هو أهمّ الحوادث في عالم الطبيعة، ويعتقدون كذٰلك ـ كما تمّ تبيينه في الفصل السابق ـ أنّ العديد من الظواهر الجديدة في الطبيعة ما هي إلّا صورٌ جديدةٌ وتركيباتٌ

---

(1) المصدر السابق، ص 37.

ناتجةٌ عن الأجزاء السابقة لها، وبلا شكٍّ لا بدّ لهٰذا التركيب الجديد والصورة الفلسفيّة من علّةٍ. في نظر الفلاسفة، لا ينحصر إيجاد العلّة فقط في الظهور الأوّل؛ بل لمّا كانت الموجودات في حال تجدّدٍ دائمٍ في كلّ لحظةٍ، كان استمرار حياة المعلول مرتبطًا بالكامل بالعلّة الموجِدة. وأفضل طريقة لفهم هٰذا النوع من العلّيّة بشكلٍ أفضل، تحليل علاقة الإنسان وتصوّراته، فالإنسان يقوم بخلق تصوّرات وإيجادها في فضائه الذهنيّ، كالطائر الغول ذي القرن الّذي قد لا يكون له وجودٌ خارجيٌّ حتّى، واستمرار حياة هٰذا الطائر الخياليّ كذٰلك مرتبطٌ بالإنسان؛ ولهٰذا السبب، ففي أيّ لحظةٍ يصرف الإنسان انتباهه عن ذٰلك الطائر، لن يصبح له وجودٌ في ذهنه.

ب- علّة التغيّر: تتعرّض الموجودات خلال فترة حياتها الطويلة إلى تغيّراتٍ كثيرةٍ في بِنيتها، ووقوع هٰذه التغيّرات أمرٌ بدهيٌّ وواضحٌ يلاحظه أيّ شخصٍ بقليلٍ من التأمّل في عالم الطبيعة. يطلق الفلاسفة على هٰذا النوع من التغيّرات اسم "الحركة" وخصّصوا قسمًا مهمًّا من كتبهم الفلسفيّة لتبيينها[1]. إذ اتّضح لهم أنّ تداوم هٰذه التغيّرات يزيد من الحاجة إلى هٰذه العلّة المدروسة، ومن هنا كانت مرافقة العلّة للتغيّرات المستمرّة ضروريًّا، وفي غير هٰذه الحالة لن يكون هناك تغيّرٌ.

ج- العلّة المعدّة: يعتقد الفلاسفة أنّ هناك علّةً تمهّد الأرضيّة للعلّتين سابقتي الذكر، والعلّة في هٰذا النوع من التأثير هي الأرضيّة الممهّدة لظهور المعلول أو حركته، أمّا المعلول فهو لا يحتاج أبدًا لتلك العلّة لا في أصل وجوده

---

(1) أرسطو هو واحدٌ من هٰؤلاء الفلاسفة، فقد خصّص كتابه (الطبيعيّات) لهٰذا البحث، واهتمّ به على نطاقٍ أوسع.

ولا لإدامة حياته[1]. يتّضح لنا جليًّا من خلال التعمّق في دراسة الظواهر وعللها كتلك الّتي تُبحث في العلوم التجريبيّة كعلم الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلم الجينات، أنّ الكثير من علاقات الظواهر المادّيّة الّتي تُدرَس من طرف هٰذه العلوم، ومن بينها الكثير من تلك الّتي ذكرها دوكنز، تدخل ضمن هٰذا النوع. فعلى سبيل المثال، الموجود الحيّ الذكر عندما يتكاثر فإنّ ما يقوم به هو مشاركة خليّة منه مع زوجه، وبهٰذا فهو ليس إلّا أرضيّةً ممهّدةً لتشكّل الخليّة الأولى لولده، مع أنّه قد يختفي بعد ذٰلك أو يزول، وكذٰلك الجين في عمليّة الاستنساخ فهو ليس إلّا معدًّا لظهور جينٍ آخر مثله يحمل معلوماتٍ مشابهةً، ومع ذٰلك قد يختفي ذٰلك الجين الأوّل.

العلل المذكورة على درجةٍ عاليةٍ من الأهمّيّة، وقد قام الفلاسفة المسلمون بتسمية كلّ قسمٍ من هٰذه الأقسام باسمٍ مختلفٍ وعدّدوا مميزات كلٍّ منها، فعلى سبيل المثال، تُعرَف العلّة الموجِدة[2] في الفلسفة الإسلاميّة بـ "علّة الوجود"، وعلّة التغيّر بـ "فاعل الحركة"، والعلّة المعدّة بـ "العلّة الإعداديّة" و"العلّة المعيّنة"[3] كذٰلك.

---

(1) للتوسّع أكثر راجع: الطباطبائيّ، محمّدحسين، نهاية الحكمة، ص 158.

(2) يعتقد أحد الفلاسفة المعاصرين أنّه وحسب الأصول الّتي أثبتها صدر المتألّهين يمكن الحصول على معيارٍ أوضح لمعرفة العلّة الموجودة ومعلولها، هٰذه الأصول عبارةٌ عن: أصالة الوجود، وارتباط المعلول بعلّته الموجِدة، والتشكيك في مراتب الوجود، ونلفت كذٰلك إلى أنّ ضعف المرتبة الوجوديّة لها آثارٌ وعلاماتٌ يمكن عن طريقها أن نعرف إن كان الموجود معلولًا، نذكر منها: المحدوديّة الزمانيّة والمكانيّة، ومحدوديّة الآثار، وقابليّة التغيّر، والحركة وقابليّة الفناء. للمطالعة راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 39 و40.

(3) ابن سينا، الشفاء، الإلٰهيّات، المقالة السادسة، الفصل الأوّل، ص 266؛ وكذٰلك: التعليقات، ص 41 و43 و48.

وقد بينّا في التقسيم الثلاثيّ للعلل أنّ العلّة الموجِدة وعلّة الحركة هي على خلاف العلّة المعدّة، فالمعلول يكون لصيقًا بالعلّة، وهي شرطٌ لاستمرار حياته، ومن هنا فقد أعطى الفلاسفة المسلمون معنًى خاصًّا لقاعدة العلّيّة في مقابل المعنى العامّ والكلّيّ الّذي قدّمه أصحاب المذهب العلميّ لهٰذا القانون، هٰذا المعنى الخاصّ يشمل العلل المعدّة كذٰلك، ففي نظرهم "العلّيّة الخاصّة" هي عندما يكون المعلول مرتبطًا ارتباطًا حقيقيًّا مع علّته بحيث يستحيل انفصال المعلول عن علّته، وبوجود العلّة يكون وجود المعلول كذٰلك ضروريًّا وحتميًّا. يطلَق على هٰذا النوع من العلل في الفلسفة الإسلاميّة "العلل الحقيقيّة" وعلى العلل المعدّة "العلل المجازيّة".

«تُطلق العلّة أحيانًا على الموجود الّذي يرتبط به وجود المعلول ارتباطا حقيقيًّا، بحيث يستحيل أن ينفصل عنه، كعلّيّة النفس للإرادة وللصور الذهنيّة الّتي لا يمكن أن تتحقّق بمعزلٍ عن النفس أو تستمرّ بالبقاء دونها، في هٰذه الحالة يطلق عليها "العلّة الحقيقيّة"، وتُطلَق العلّة أحيانًا على الموجود الّذي يؤثّر في تهيئة الأرضيّة لظهور المعلول، ولٰكنّ وجود المعلول ليس مرتبطًا به ارتباطًا حقيقيًّا غير قابلٍ للانفصال؛ كالأب بالنسبة لولده، ويُطلق عليها في هٰذه الحالة العلّة المعدّة أو العلّة الإعداديّة»[1].

من جهةٍ أخرى، تشتهر هٰذه العلل الحقيقيّة الّتي لها فاعليّةٌ في إيجاد الموجودات أو تغييرها باسم "العلّة الفاعليّة" كذٰلك[2]، وبهٰذا تنقسم العلل

---

(1) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 13.

(2) جديرٌ بالذكر أنّه بسبب التأكيد على فاعليّة العلّة هنا، كان البحث في العلّة الحقيقيّة معطوفًا

على العلّة الفاعليّة، وإلّا فإنّه حسب اعتقاد الفلاسفة المسلمين، وبناءً على الاستقراء يمكن على الأقلّ عدّ أربعة أقسامٍ للعلّة الحقيقيّة، هٰذه الأقسام الأربعة هي:

العلّة الصوريّة: يعتقد الفلاسفة أنّ المادّة الفلسفيّة في حدّ ذاتها، وما دامت لم تأخذ شكلًا معيّنًا وهيئةً خاصّةً، لم تصل إلى الفعليّة بعد ولا يمكنها أن تكون منشأً لآثارٍ جديدةٍ. هٰذا الشكل والهيئة الخاصّة في الحقيقة هما "الصورة" الفلسفيّة الّتي يطلقون عليها "العلّة الصوريّة" وهٰذا بسبب ارتباط الظواهر المادّيّة بها ارتباطًا لا يقبل الانفكاك، مثال ذٰلك، إذا أخذنا الإنسان أو أيّ موجودٍ آخر، فمع أنّه يتشكّل من خلايا وجيناتٍ كثيرةٍ جدًّا؛ ولٰكنّه يظهر آثارًا وأفعالًا لا يمكن أن تكون الخلايا أو الجينات بمفردها أو مع بعضها البعض منشأً لها؛ إلّا أن نعتقد بظهور أمرٍ آخر يكون منشأً لتلك الآثار الجديدة؛ ولهٰذا السبب لا يمكن بأيّ حالٍ تنزيل هٰذا الموجود الجديد إلى الجينات والخلايا المشكّلة له. في الموادّ الكيميائيّة كذٰلك نفس الشيء، فالماء وجودٌ آخر غير جزيئات الأوكسجين والهيدروجين؛ ولهٰذا يظهر آثارًا لا تملكها الجزيئات المشكّلة له. يطلق الفلاسفة المسلمون على هٰذا الشيء الجديد "الصورة"، وحسب اعتقادهم هناك صورٌ مختلفةٌ في عالم الطبيعة من بينها الصورة الجسميّة، العنصريّة، المعدنيّة، النباتيّة، الحيوانيّة، الإنسانيّة، تمنح كلّ واحدةٍ منها آثارًا خاصّةً لمادّتها الفلسفيّة.

العلّة المادّيّة: إنّ الظاهرة المادّيّة لا تتشكّل ما لم تتهيّأ المادّة؛ من هنا يطلق الفلاسفة على هٰذه المادّة "العلّة المادّيّة". لا بدّ من القول إنّ الفلاسفة يعتقدون بأنّ هٰذه المادّة تبقى ضمن المعلول. والعناصر والخلايا الّتي تحوي الجينات المشكّلة للنباتات والموجودات الأخرى هي أمثلةٌ من العلّة المادّيّة.

العلّة الغائيّة: إذ إنّ الباعث الّذي يدفع العلّة الفاعليّة للقيام بالفعل هو سبب وقوع الفعل من طرف الفاعل؛ ويطلق الفلاسفة على هٰذه العِلّة "العلّة الغائيّة"، وهٰذا الدافع الّذي يدفع الإنسان أو الموجودات ذات الشعور للوصول إلى أهدافها هو العلّة الغائيّة لأفعالها؛ على سبيل المثال، يُقبل الناس على التقنيّة والأجهزة المتطوّرة من أجل حياةٍ أريح، والحيوانات كذٰلك تقوم باصطياد الحيوانات الأخرى من أجل الحفاظ على حياتها واستمرار بقائها، إذن "الحصول على حياةٍ أريح" و"استمرار البقاء" هنا هي العلل الغائيّة للاختراع والصيد.

العلّة الفاعليّة: إنّ "وجود الأقسام الثلاثة الأخرى من العلّة ـ أي العلّة المادّيّة، والغائيّة، والصوريّة ـ مرتبطٌ بهٰذه العلّة"، وللبحث في هٰذا القسم أهمّيّةٌ كبيرةٌ حتّى أنّ الكثير من مباحث

الفاعليّة على أساس وظيفتيها (الإيجاد والتغيير) إلى قسمين:

1. بعض العلل الفاعليّة "تغيّر الشيء بالتدريج من حالٍ إلى حالٍ آخر عن طريق بعث الحركة فيه"[1]؛ ولهٰذا فهي تدفع إلى تحريك الموجودات وتغييرها.

2. البعض الآخر "العلّة الّتي يكون وجود المعلول مرتبطًا بها"[2].

يطلق الفلاسفة المسلمون على العلّة الفاعليّة الّتي تؤدّي إلى تغيّر الموجودات وتحوّلها اسم "الفاعل الطبيعيّ" وعلى العلّة الموجِدة الّتي "تخلق الشيء نفسه"[3] اسم "الفاعل الإلٰهيّ"[4]. سبب تسمية هاتين العلّتين بالفاعل الإلٰهيّ، والفاعل الطبيعيّ هو أنّ الأوّل يُبحث في الإلٰهيّات، والثاني في الطبيعيّات. يقول أحد الفلاسفة المعاصرين في هٰذا الصدد:

«الفاعل الإلٰهيّ يُستعمل في الإلٰهيّات، ويقُصد به الفاعل الّذي يوجد الشيء ويخلقه، أمّا الفاعل الطبيعيّ فيبحث في العلوم الطبيعيّة، وهو الّذي

قاعدة العلّيّة كان يدور حول هٰذا النوع من العلّة، وحيثما كان هناك حديثٌ في الفلسفة عن العلّة بشكلٍ مختصرٍ، فالمقصود هو هٰذه العلّة.

(1) عبوديت، عبدالرسول، هستىشناسى [علم الوجود]، ص 321.

(2) ذبيحى، محمد، فلسفهى مشّاء [الفلسفة المشّائيّة]، ص 209؛ للمطالعة أكثر راجع: ابن سينا، الحسين، الشفاء، الإلٰهيّات، المقالة 6، ص 257.

(3) عبوديت، عبدالرسول، هستىشناسى [علم الوجود]، ص 321.

(4) للمطالعة أكثر راجع: مصباح يزدي، محمّدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 14 و90 و91: العلّة الفاعليّة هي الموجود الّذي ينتج منه موجودٌ آخر (المعلول) أمّا بمعناها العامّ فهي تشمل الفواعل الطبيعيّة المؤثّرة في حركات الأجسام وتغيّرها كذٰلك.

يؤدّي إلى التحريك، والتسكين، والتغيير وأمثال ذٰلك»[1].

بقليلٍ من التدقيق والمقايسة في تقسيمات العلّة الحقيقيّة والعلّة الفاعليّة يمكن أن نستخلص أنّ الفاعل الطبيعيّ مساوٍ لفاعل الحركة، والفاعل الإلٰهيّ مساوٍ للفاعل الموجِد كذٰلك؛ لهٰذا السبب يجب عدم الخلط، واعتبار الفاعل الطبيعيّ هو نفسه الفاعل المعدّ؛ لأنّ المعدّ يمهّد الأرضيّة والشرائط لتحلّ الصورة الفلسفيّة في المادّة الفلسفيّة[2].

هناك فرقٌ بين الفاعل الطبيعيّ والعلّة المعدّة؛ العلّة الطبيعيّة هي فاعلٌ حقيقيٌّ وتقوم بنفس ما تقوم به العلّة الفاعليّة، ولٰكنّ العلّة المعدّة هي متمّمٌ لقابليّة القابل، وليس لها أيّ فعل إيجادٍ، فهي تمهّد الأرضيّة للقبول وتزيل المانع، وبعد رفعها للمانع تقوم العلّة الفاعليّة بعملها[3]. من هنا حتّى وإن سُمّي المعدّ علّةً فهو ليس علّةً حقيقيّةً، ولا حاجة لاجتماعه مع المعلول، بل إنّ بقاءه في كثيرٍ من الحالات يكون مانعًا للمعلول؛ كالماء الّذي يجب أن يقطع بعد أن يصل إلى البذرة حتّى يمكن للحبّة أن تنمو، وإلّا فإنّها ستتعفّن[4].

---

(1) جوادى آملى، عبدالله، رحيق مختوم [الرحيق المختوم]، ج 2ـ5، ص 366؛ يقول الشهيد مطهري في هٰذا الصدد: «يختلف "الفاعل" في اصطلاح فيلسوف الفلسفة الأولى، أو الإلٰهيّ ـ لانتسابه إلى "الإلٰهيّات" بمعنى الفلسفة الأولى، وليس بمعنى أنّه يعتقد بالإلٰه ـ عن "الفاعل" في اصطلاح الطبيعيّين». للتوسّع أكثر راجع: مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 7، ص 323.

(2) اللاهيجيّ، عبد الرزّاق، شوارق الإلهام، ج 1، ص 256.

(3) جوادى آملى، عبدالله، رحيق مختوم [الرحيق المختوم]، ج 2ـ5، ص 366.

(4) المصدر السابق، ج 1ـ3، ص 208.

بضمّ النقاط السابقة إلى جانب بعضها يمكننا الوصول إلى نتيجةٍ مفادها أنّ جميع الأجهزة العضويّة الحيّة المدروسة في نظريّة التطوّر تابعةٌ لقانون العلّيّة؛ ولهٰذا فهناك اشتراكٌ في الرؤية بين دوكنز والفلاسفة المسلمين؛ فحتّى دوكنز نفسه لا يعتبر ظواهر العالم المادّيّ بلا علّة أو أنّها تلقائيّةٌ، ولٰكن بما أنّ أتباع المذهب العلميّ مثل دوكنز «يعتبرون أنّ العلّة منحصرةٌ في المادّة»[1]، فهناك شرخٌ كبيرٌ جدًّا بين هٰذين الفكرين. هٰؤلاء العلمويّون يفسّرون قانون العلّيّة بشكله المادّيّ فقط؛ ولهٰذا السبب فهم يعتقدون بالعلّة المادّيّة والإعداديّة فقط، أمّا في نظر الفلاسفة المسلمين، ليست العلّة المادّيّة إلّا قسمًا واحدًا من أقسام العلل الحقيقيّة، وتعمل في عالم الطبيعة إلى جانب العلّة الفاعليّة، العلّة الصوريّة والعلّة الغائيّة، بالإضافة إلى هٰذا لم يتوقّف هٰؤلاء الفلاسفة المسلمون عند عالم الطبيعة، بل وعطفوا بحثهم على الفواعل الموجِدة لنظام الخلق كذٰلك.

تقييم المقدمة الثانية: مادية علة الموجودات الحية وعدم ماديتها

أحد أهمّ المباني الّتي يستند إليها دوكنز هو ذٰلك المأخوذ من الطبيعانيّة الوجوديّة، ومفاده أنّ علّة أيّ ظاهرةٍ مادّيّةٍ هي موجودٌ مادّيٌّ آخر. هٰذه المقدّمة تقوده إلى القول بأنّه لا يمكن تبيين الموجودات الحيّة إلّا عن طريق توالي الظواهر المادّيّة الأخرى.

وللإجابة على هٰذا المبنى، والفهم الصحيح لرأي الفلاسفة المسلمين فيما

(1) الطباطبائيّ، محمدحسين، نهاية الحكمة، ص 193.

يخصّ مكانة العلل المادّيّة في النظام العلّيّ، نحتاج إلى فهم بعضٍ من الأقسام الأخرى للعلّة؛ ولٰكن قبل تبيين نظرة الفلاسفة حول الإلٰه والطبيعة، يجدر أن نجعل الجين محورًا لبحثنا كما قام به دوكنز؛ ولهٰذا سنأخذ أوّلًا جينًا بعين الاعتبار. وحسب نظريّة دوكنز المتمحورة حول الجين، لا بدّ للخليّة الأولى الحاوية لهٰذا الجين أن تمرّ بالعمليّة التالية لتتحوّل إلى شكلٍ من أشكال الموجودات الحيّة:

1ـ في البداية تلتحق خليّتان بدائيّتا النواة ببعضهما البعض، فتتولّد الخليّة حقيقيّة النواة[1].

2ـ جين الخليّة حقيقيّة النواة يكون لديه القدرة على استنساخ مثيله، هٰذا الجين بعد مدّةٍ وبمروره بعمليّةٍ دقيقةٍ ـ قد تكون فيها بعض الأخطاء أحيانًا، ولٰكنّها قليلةٌ جدًّا ـ يتحوّل إلى جينين.

3ـ بتولّد الجينين، تتهيّأ الأرضيّة لإيجاد خليّتين.

4ـ يتولّد في هٰذه العمليّة نوعان من الخلايا: النوع الأوّل خليّةٌ بنفس عدد كروموسومات الخليّة الأولى، والنوع الثاني خليّةٌ تحوي نصف عدد

---

(1) تتشكّل الخلايا من نوعين أساسيّين: حقيقيّات النوى وبدائيّات النوى. حقيقيّات النوى لديها بِنيةٌ داخليّةٌ معقّدةٌ تشمل أجهزةً عضويّةً داخليّةً، وجهة تمايزٍ محاطةً بغشاءٍ وتسمّى النواة، ويتواجد الـ DNA في هٰذه الخلايا داخل النواة. خلايا بدائيّات النوى أبسط من ذٰلك وليس لديها نواةٌ والـ DNA فيها موجودٌ داخل الخليّة دون أن يكون له مكانٌ خاصٌّ. جميع الموجودات متعدّدة الخلايا، ومن بينها جميع النباتات والحيوانات متشكّلةٌ من خلايا حقيقيّة النواة، والبكتيريا لديها خلايا بدائيّة النوى. للتفصيل أكثر راجع: ريدلي، مارك، التطوّر، ص37.

كروموسومات الخليّة الأولى. يطلَق على الخلايا من النوع الثاني "المشيج" أو "العرس" أو "الجاميت"[1].

5ـ تتكاثر كلٌّ من أمشاج النوع الأوّل وخلاياه، وتتزايد بتكرارها لعمليّة الاستنساخ الجينيّ، مع وجود فارقٍ بينهما، وهو أنّ الأمشاج وبسبب كونها خلايا خاصّةً لاستنساخ الموجودات يمكنها أن تتكاثر أيضا بطريقةٍ أخرى، بتزاوج أمشاج الكائن الذكريّ والأنثويّ، تتشكّل خليّةٌ ناشئةٌ لديها كروموسومٌ كاملٌ، وعن طريق هٰذه الجينات تتكاثر الأمشاج كذٰلك.

6ـ بتكاثر الخلايا من النوع الأوّل تتشكّل أعضاء الموجود الحيّ وجوارحه، وبمحاذاة جميع هٰذه الخلايا بعضها البعض تضع آلة بقاء الجين أو الموجود الحيّ قدمها في عالم الوجود، وعن طريق تكاثر هٰذا الموجود الحيّ تظهر بعدها الأنواع الطبيعيّة.

بالتأمّل في هٰذه العمليّة يمكن الوصول إلى هٰذه النتيجة، وهي أنّه حسب نظر دوكنز الّذي يتمحور حول الجين، تكون شجرة التطوّر ابتداءً من الثمرة وانتهاء إلى الجذور قد تشكّلت على الأقلّ من العناصر التالية:

1ـ الأجهزة العضويّة والأعضاء: الأنواع والأجهزة العضويّة والأعضاء الّتي تمثّل ثمرة شجرة الحياة وأغصانها، ليست في الحقيقة إلّا كتلةً من جيناتٍ، أو آلاتٍ لبقاء الجين.

2ـ الجينات: بالإضافة إلى أنّها جذور شجرة الحياة التطوّريّة لدوكنز،

---

(1) الأمشاج.. خلايا جنسيّةٌ وظيفيّةٌ، وهي نفسها الحيوانات المنويّة عند الذكر.

تعتبر الجينات كلّ شيءٍ كذٰلك؛ لأنّ الأعضاء والأجهزة العضويّة ما هي إلّا جيناتٌ لا غير.

3ـ الأجزاء المشكّلة للجينات: مع أنّ للجينات مكانةً محوريّةً في نظر دوكنز؛ ولٰكن يجب العلم أنّ جزيئة DNA الّتي تعتبر الجينات قسمًا منها تتشكّل من البروتين والأحماض الأمينيّة.

4ـ القوى الّتي تحافظ على هٰذه الأجزاء إلى جانب بعضها: لا شكّ في أنّ البروتينات والأملاح بمفردها لا تكفي لتشكيل الجينات؛ بل لا بدّ من وجود قوًى؛ لكي تستقرّ هٰذه الموادّ إلى جانب بعضها، وهٰذا الأمر يصدق كذٰلك على الأجهزة العضويّة والأعضاء الّتي تتشكّل من كتلةٍ من الجينات.

ولمّا كانت كلّ الأقسام السابقة من عناصر شجرة الحياة من وجهة النظر التطوّريّة؛ يمكن الادّعاء أنّ جميعها مادّةٌ أو مادّيٌّ، وهٰذا الأمر محلّ تأييدٍ من طرف الفلاسفة المسلمين كذٰلك. بالإضافة إلى هٰذا، للفلاسفة المسلمين نظر دوكنز نفسه فيما يخصّ كون الأجهزة العضويّة أو الموجودات الحيّة أشياء مركّبةً ومعقّدةً[1]؛ ويعتقدون كذٰلك استنادًا إلى التجربة والعلوم التجريبيّة أنّ حيوانًا أو إنسانًا مثلًا يتشكّل من أجزاءٍ مثل العين، والأذن، والمخّ، والجهاز التنفّسيّ، والجهاز الهضميّ و...، ويتشكّل كلّ جزءٍ من هٰذه الأجزاء

---

(1) الشيء المعقّد حسب دوكنز هو الشيء الّذي يتشكّل ـ على عكس الأشياء البسيطة ـ من بِنيةٍ متعدّدة الأجزاء ومتناسقةٍ، هٰذه الأجزاء شكّلت بحيث يكون إمكان تصادفها غير ممكنٍ من الناحية الاحتمالية. للمطالعة أكثر راجع:

Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, pp 7-18 .

بدوره من خلايا، والخلايا من أجزاءٍ أصغر مثل جزيئات الـ DNA وهي كذٰلك من البروتينات. ولٰكن كما بيّنّا سابقًا[1]، هناك اختلافٌ واضحٌ بين دوكنز والفلاسفة في موضعٍ ما؛ وهو أنّ الفلاسفة المسلمين لا يعتبرون الأعضاء والأجهزة العضويّة منحصرةً في كونها مجموعةً متكاثفةً من الجينات، بل يعتقدون أنّ محاذاة الجينات بعضها البعض بمفرده لا يكفي لظهور موجودٍ جديدٍ؛ لهٰذا لا بدّ من وجود جزءٍ جديدٍ ناشئٍ في تركيبها هو الّذي يجعل جميع الجينات منظّمةً ومنسجمةً على شكل موجودٍ حيٍّ، هٰذا الجزء كذٰلك مادّيٌّ في نظر الفلاسفة، وبالتحاق هٰذا الجزء المهمّ بالأجزاء السابقة، يظهر موجودٌ جديدٌ ـ عضويٌّ ـ إلى ساحة الوجود؛ لأنّ آثاره ليست آثار أيّ جزءٍ من الأجزاء، ولا محصّلة هٰذه الآثار، وهٰذا يدلّ على ظهور موجودٍ جديدٍ في عالم الوجود؛ ولهٰذا السبب تختلف آثار حيوانٍ مثل الأرنب عن آثار أجزائه مثل القلب والمعدّة والقلب واليد والرجل، وكذٰلك تختلف آثار القلب والمعدّة و... عن آثار خلايا كلّ واحدُ منها، وهٰكذا تختلف آثار الخلايا عن آثار نواتها أو غشائها، وآثار الجين عن آثار الأحماض والأسس والبروتينات المشكّلة لها، ويطلق الفلاسفة على هٰذا الجزء الّذي ظهر حديثا "الصورة"، وعلى الأجزاء المنسجمة الّتي تكون مشمولةً للصورة "المادّة"[2].

---

(1) قمنا بدراسة هٰذا البحث بدقّةٍ من زوايا أخرى عندما قمنا بتقييم نظريّة دوكنز الاختزاليّة ونقدها، ومن هنا يمكن مراجعة هٰذا القسم من البحث مرّةً أخرى من أجل فهم هٰذه الأسطر بشكلٍ أفضل.

(2) تقسم المادّة إلى مادّةٍ أولى ومادّةٍ ثانيةٍ، أمّا المادّة الأولى فهي ما يسمّى بالهيولى، والمادّة الثانية هي الأجزاء الّتي تضاف إليها الصورة.

لهٰذا فإنّ أيّ شيءٍ يُشاهَد في الطبيعة ويُدرَس في نظريّة التطوّر هو في نظر الفلاسفة متشكّلٌ من مادّةٍ وصورةٍ، وبناءً على ذٰلك فإنّ كلّ كائنٍ حيٍّ مثل الحصان والأرنب، أو أيّ عضوٍ حيٍّ مثل المخّ والقلب، أو أيّ خليّةٍ أو جينٍ كما أنّ له مادّةً هي أجزاؤه، فإنّ له صورةً كذٰلك تنسب إليها آثار ذٰلك الموجود الحيّ.

في نظر الفلاسفة، بسبب اختلاف الموجودات الحيّة في الطبيعة، نواجه صورًا متنوّعة في العالم مثل الصورة العنصريّة، والنباتيّة، والمعدنيّة، والحيوانيّة، والإنسانيّة، كلٌّ منها له أثرٌ من الآثار الخاصّة في عالم الطبيعة[1].

للصورة استعمالاتٌ مختلفةٌ في التبيين الفلسفيّ لنظام الطبيعة؛ ولهٰذا أطلق عليها الفلاسفة أسماءً أخرى، من بينها الصورة الفلسفيّة و"العلّة الصوريّة" كذٰلك؛ لأنّ العلّة في نظرهم ـ كما بيّنّا سابقًا ـ أمرٌ يرتبط به المعلول بشكلٍ ما؛ ولهٰذا فما لم يتهيّأ لأحدٍ أنواع الصورة لن يتشكّل العضو أو الجهاز العضويّ، ولا يمكن للأجزاء المادّيّة أن تنتظم بمفردها، وتتحوّل إلى موجودٍ حيٍّ جديدٍ، ويقال لهٰذه الأجزاء "العلّة المادّيّة" كذٰلك؛ لأنّه ما لم تتوفّر هٰذه الأجزاء لن يكون للموجود الحيّ المادّيّ معنًى؛ ولا يمكن للصورة أن تؤدّي إلى ظهور موجودٍ جديدٍ[2].

---

(1) تقسم الصورة حسب الفلاسفة وفي نظرةٍ أوّليّةٍ إلى صورةٍ جسميّةٍ وصورةٍ نوعيّةٍ، وتنقسم الصورة النوعيّة بدورها إلى الصورة العنصريّة والنباتيّة والمعدنيّة والحيوانيّة، والصورة الحيوانيّة إلى الصورة الإنسانيّة وغير الإنسانيّة. وحسب رأيهم الصورة الجسميّة هي الّتي تمنح الجسم الفعليّة في الأبعاد، والصورة النوعيّة تمنحه بقيّة الفعليّات والكمالات.

(2) حسب أرسطو والكثير من الفلاسفة المسلمين، تنقسم العلّة بحسب تقسيمٍ استقرائيٍّ إلى علّةٍ فاعليّةٍ، وغائيّةٍ، وصوريّةٍ ومادّيّة.

الصورة الفلسفيّة ـ بالإضافة إلى كونها علّةً صوريّةً للجهاز العضويّ ـ هي "فاعل الحركة" أو علّة التغييرات والتحوّلات البَعديّة له كذٰلك. في الفصول المتعلّقة بالحركة ـ وهي الاصطلاح الفلسفيّ للتغيّر والتحوّل ـ يقسّم الفلاسفة التغيّرات والحركات المشاهَدة في الطبيعة إلى تغيّراتٍ مكانيّةٍ (الحركة المكانيّة)، وتغيّراتٍ في الوضع (الحركة الوضعيّة)، وتغيّرات في الكيف (الحركة الكيفيّة)، وتغيّراتٍ في الكمّ (الحركة الكمّيّة)، ثمّ يؤكّدون على هٰذه النقطة، وهي أنّ جميع التغيّرات الّتي تحصل للموجود الحيّ في عالم التطوّر ناتجةٌ عن صورتها[1]، وعلى هٰذا الأساس ففي نظر الفلسفة لا بدّ أن تفسَّر جميع التغيّرات الحاصلة للموجودات الحيّة على أساس "صورة" الأشياء؛ ولهٰذا السبب يعتبر الفلاسفة أنّ لـ "صورة" كلّ شيءٍ نوعًا من العلّيّة والفاعليّة الحقيقيّة، ويعتقدون كذٰلك أنّه بعد ظهور الصورة تُنسب كلّ التغيّرات الحاصلة للموجود الجديد إلى صورته[2]، بل وأكثر من ذٰلك جميع حركات الشيء وسكناته وخصوصيّاته هي نتاج لتلك الصورة[3].

---

(1) التغيّر المكانيّ مثل تغيير الموجود الحيّ من مكانٍ إلى آخر، والتغيّر الوضعيّ مثل دوران شريط الـ DNA حول نفسه دون أن يغيّر مكانه، والتغيّر الكيفيّ مثل تغيّر لون التفّاحة غير الناضجة وطعمها، والتغيّر الكمّيّ مثل نموّ موجودٍ حيٍّ.

(2) يعتقد بعض الفلاسفة مثل الشيخ مصباح يزدي أنّه في الحالات الّتي يقع فيها الفعل خلافًا لطبيعة الموجود، فإنّ فاعله خارجيٌّ، ويستند على الأقلّ إلى الطاقة في كثيرٍ من الحالات، وهٰذا حسب العلوم التجريبيّة الجديدة، إذن فالفاعل الطبيعيّ للتغيّرات الحاصلة في الطبيعة يستند إلى عاملٍ طبيعيٍّ. راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الدرس 58.

(3) عبوديت، عبدالرسول، هستی‌شناسی [علم الوجود]، ص 322.

بالنظر إلى الكلام السابق يمكن أن نفهم لماذا يطلق الفلاسفة على الصورة الفلسفيّة اسم "الفاعل الطبيعيّ"؛ لأنّها من جهةٍ علّةٌ لجميع التغيّرات الحاصلة للشيء، ومن جهةٍ أخرى أمرٌ ماديٌّ وطبيعيٌّ، وبالإضافة إلى هٰذا فإنّ الصورة هي الموجود الجديد بكامله أو جزءٌ من وجوده؛ ولهٰذا لا بدّ أن يُبحَث عن عامل تغيّرات الأجهزة العضويّة وسببها داخل الموجودات.

«ويثبت الفلاسفة أنّ كلّ فاعلٍ طبيعيٍّ جسمانيٌّ، وحسب نظرهم يتواجد الفاعل الطبيعيّ لكلّ جسمٍ داخل ذٰلك الجسم، فالفاعل الطبيعيّ لكلّ إلكترونٍ داخل ذٰلك الإلكترون، والفاعل الطبيعيّ لكلّ شجرةٍ داخل تلك الشجرة وهٰكذا دواليك»[1].

ويرجع الفلاسفة المسلمون أحيانًا التغيرات الّتي تحصل للموجودات إلى "الطبيعة"[2]، ويركّز صدر المتألّهين بوضوحٍ على هٰذه النقطة، وهي أنّ «الطبيعة هي القوّة الّتي تنبع منها أفعال الموجود وتغيّراته»[3]، وهٰذا الأمر يدلّ على أنّ «الفلاسفة يستعملون أحيانًا اصطلاح "الطبع" أو "الطبيعة" كذٰلك مكان "الصورة" أو " العلّة الصوريّة"»[4]، ويعتبر ابن سينا من بين هٰؤلاء الفلاسفة، إذ يشير إلى تطابق الصورة الفلسفيّة وطبيعة الموجودات الحيّة:

---

(1) المصدر السابق، ص 132.

(2) الطباطبائيّ، محمّدحسين، نهاية الحكمة، ص 183.

(3) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 5، ص 249.

(4) عبوديت، عبدالرسول، هستى‌شناسى [علم الوجود]، ص 322.

«يطلق على الصورة [الفلسفيّة] في بعض الأحيان "الطبيعة"»[1].

إذن يتبيّن ممّا سبق أنّ الفلاسفة المسلمين كانوا كذٰلك مثل دوكنز يبحثون عن جميع التغيّرات التطوّريّة في عالم الطبيعة داخل الجهاز العضويّ، وينسبون ذٰلك إلى العامل المادّيّ والطبيعيّ؛ لأنّه حسب رأيهم «الطبيعة هي منشأ جميع الحركات الطبيعيّة»[2]، ولٰكنّ دوكنز والفلاسفة المسلمين يختلفون في تفسيرهم لهٰذه القضيّة؛ فدوكنز بسبب فهمه غير الصحيح لقانون العلّيّة يرجع التغيّرات التطوّريّة إلى ما يدعوه الفلاسفة العلّة المادّيّة والإعداديّة، أمّا الفلاسفة المسلمون فيعتبرون العلّة الصوريّة هي المنشأ القريب لهٰذه التغيّرات، هٰذه العلّة هي تلك الطبيعة الكامنة في طينة الموجودات المادّيّة، وتدفعها إلى الحركة والتغيّر.

تقييم المقدمة الثالثة: تفسير الموجودات الحية عن طريق توالي الأمور الطبيعيّة لازم ولكنه ليس كافيًا

مع أنّ الفلاسفة المسلمين يوافقون على تفسير الطبيعة عن طريق العلل الطبيعيّة القريبة، إلّا أنّهم يعتبرون الاكتفاء بالعامل الطبيعيّ ناقصًا، وغير كافٍ لتفسيرٍ جامعٍ وكاملٍ للعالم التطوّريّ، ويرون أنّه بالاعتماد على هٰذا التفسير تبقى أسئلةٌ مختلفةٌ دون إجابةٍ، ومن بين هٰذه الأسئلة:

1ـ إذا كانت علّة التغيّرات في الطبيعة هي الموجود المادّيّ (الصورة) فما علّة نفس صورة الموجودات الطبيعيّة؟

---

(1) بهمنيار بن مرزبان، التحصيل، ص 339.

(2) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 13، ص 900.

2ـ صحيحٌ أنّه يمكن بالاستناد إلى "الصورة الفلسفيّة" تقديم تفسيرٍ مقبولٍ لكلّ سلسلة التغيّرات في الطبيعة مهما رجعنا إلى الوراء، ولٰكن هل هٰذا التفسير كافٍ لهٰذه السلسلة اللامتناهية.

أوّلًا: هٰذه الموجودات ما فوق المادّيّة وما وراء الطبيعية علّة صور الموجودات المادّيّة

من أجل إجابتهم عن السؤال الأوّل يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّه لا يمكن اعتبار علّة الصورة أو طبيعة الموجودات مادّيّةً؛ لأنّ العلّة ـ حسب قاعدةٍ بسيطةٍ ومفهومةٍ للجميع ـ يجب أن تعطي معلولها ما تملكه، ولمّا كانت المادّة القبليّة لا تتضمّن الصورة البعديّة وخصائصها جديدة الظهور، إذن يمكن استنتاج أنّ علّة الصورة لن تكون أمرًا مادّيًّا، وحسب هٰؤلاء الفلاسفة فإنّ العوامل الطبيعيّة بسبب محدوديتها ليس لديها قدرة الإيجاد من العدم؛ فهي ليست إلّا منشأ الحركات والتغيّرات في الأشياء.

«لا يمكن لأيّ جسمٍ أن يكون العلّة الفاعليّة لجسمٍ آخر، الهدف من بيان هٰذا الأصل هو القول إنّ الجسم لا يمكنه أن يكون علّةً وجوديّةً لجسمٍ آخر، بل إنّ الأجسام هي دائمًا أرضيّةٌ لظهور الصور والأعراض الجديدة»[1].

يتمسّك صدر المتألّهين كذٰلك بهٰذه القاعدة مثل ابن سينا، ويعتقد كذٰلك أنّ الأمور المادّيّة ليس لها القدرة على الإيجاد، ومن أجل إثبات كلامه هٰذا أقام القياس الاستثنائيّ التالي:

---

(1) ابن سينا، الحسين، النجاه من الغرق في بحر الضلالات، ص 379؛ لمطالعة هٰذا الاستدلال راجع: ابن سينا، الحسين، الإشارات، النمط 6، الفصل 36.

م 1ـ إذا كان للأمور المادّيّة والطبيعيّة دورٌ في الفاعليّة الإيجاديّة والحقيقيّة، يلزم أن يكون للعدم والأمور العدميّة دورًا مؤثّرًا في الإيجاب.

م 2ـ التالي غير صحيحٍ؛ لأنّ العدم والأمور العدميّة لا يمكن أن يكون لها تأثيرٌ في الإيجاب.

النتيجة: فالمقدّمُ باطلٌ كذٰلك[1].

دليل الملازمة هو أنّ الجسم يحوي المادّة الأولى [الهيولى الأولى] والصورة، والمادّة الأولى ليست إلّا صرف القوّة والاحتياج؛ ولهٰذا السبب لا يمكن أن تكون سببًا في الوجود، والصورة كذٰلك لا يمكن أن توجد دون المادّة الأولى، إذن فالفقدان والمعنى العدميّ كامنٌ في داخل الجسم، والشيء الّذي يكون الفقدان والمعنى العدميّ كامنًا فيه لا يمكن أن يكون منشأً لأثرٍ وجوديٍّ، فالجسم لا يمكن أن يكون منشأً لأثرٍ وجوديٍّ وفاعلًا حقيقيًّا[2].

وهٰذا الكلام مخالفٌ لنظر العلمويّين أمثال دوكنز، فهم «يعتبرون العلّة منحصرةً في المادّة»[3]، ومن هنا يتمسّكون بالمادّة في تفسيرهم لأيّ شيءٍ؛ غير أنّ الفلاسفة المسلمين لا يعتبرون وفقًا لهٰذه الأدلّة المادّةَ موجِدةً.

وهناك سؤالٌ جديد يطرح نفسه وهو أنّه إذا كانت علّة وجود صورة

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 213.

(2) لمزيدٍ من المطالعة راجع: جوادى آملى، عبدالله، رحيق مختوم [الرحيق المختوم]، ج 2ـ4، ص 32.

(3) الطباطبائيّ، محمّدحسين، نهاية الحكمة، ص 193.

الموجودات ـ بنفس الشكل الّذي يعتقده العلمويّون ـ ليست الأجزاءَ السابقةَ، والأمورَ المادّيّةَ الأخرى، إذن فما فائدتها وتأثيرها على الصورة جديدة الظهور؟

حسب الفلاسفة، هناك الكثير من الأمور المادّيّة الّتي يبدو أنّ لها دورًا في تشكّل الظاهرة الجديدة في حين أنّها ليست إلّا أمورًا إعداديّةً لتأثير العلّة الفاعليّة، هٰذه الأمور تقوم في الحقيقة بتهيئة الأرضيّة لتأثير الفاعل الحقيقيّ، على سبيل المثال من أجل استنساخ جينٍ لا بدّ من توفير العديد من الظروف مثل الحرارة المناسبة، والطاقة الكافية، والأنزيمات المناسبة وأمثال ذٰلك، وهٰذه الأمور كما أوضحنا سابقًا تعرف في الفلسفة بـ "العلّة الإعداديّة"، ولٰكنّ الأجزاء القبليّة للتركيب الجديد تحمل على عاتقها دورًا أكثر أهمّيّةً، فهٰذه الأجزاء هي في الحقيقة على غرار القواعد والأركان المساعدة على قبول الصورة الجديدة وحلولها؛ ولهٰذا السبب كان وجود الأجزاء القبلية وبقاؤها على عكس العلل الإعداديّة ضروريًّا للتركيب الجديد، وبزوال أيّ جزءٍ من هٰذه الأجزاء تزول الصورة كذٰلك، وسينهدم بناء التركيب الجديد، من هنا كانت الأجزاء القبليّة تُعرَف في الفلسفة بـ "العلّة المادّيّة"، أو "العلّة القابلة"، وهٰذه الأخيرة مع أنّها من العلل الحقيقيّة ولٰكن بالنظر إلى الأدلّة السابقة لا تختلف عن العلل الإعداديّة؛ إذ لا يمكنها أن تكون وحدها تبيينًا كافيًا لوجود المعلول المادّيّ، بل تحتاج في الإيجاد إلى "علّةٍ فاعليّةٍ".

لهٰذا لا بدّ أن نبحث عن العلّة الحقيقيّة لظهور الصورة والتركيب الجديد أو الأعضاء الحيّة خارج المادّة، وهٰذا ما يعتقده الفلاسفة من أنّ علّة جميع الصور أو طبيعة الموجودات الحيّة هي أمرٌ ما وراء الطبيعة؛ لأنّ «قدرة الإبداع

تنحصر في الموجودات ما وراء الطبيعيّة[1]... والفاعل الإلٰهيّ بدون استثناءٍ مجرّدٌ وخارج عالم الطبيعة»[2].

«الإبداع ليس في الطبيعة، ولا يمكن لأيّ وجودٍ مادّيٍّ أن يكون مبدعًا ويهب الوجود، الشيء الوحيد الّذي يمكن أن يتمّ على مستوى الطبيعة التحريك والتغيير، أي أنّ الأمر الوحيد الّذي يمكن للشيء المادّيّ القيام به في شيءٍ آخر موجودٍ في الخارج هو إيجاد الحركة والتغيّر»[3].

ولأنّ علّة صورة الأعضاء الحيّة أمرٌ وراء الطبيعة، فإنّ عليّته كذٰلك ليست في مستوى العلل الطبيعيّة، بل مستواها أعلى، بتعبيرٍ آخر العلل الموجِدة للصور في الطبيعة لا تكون في عرض العلل المادّيّة والمعدّة الأخرى بل في طولها، ويقال لهٰذه العلل في الفلسفة بـ "العلّة الطوليّة".

بالنظر إلى أنّه يمكن أحيانًا أن يؤثّر فاعلان أو أكثر في طول بعضهما أو في عَرضهما في القيام بفعلٍ، أدخل الفلاسفة المسلمون اصطلاح "العلّة الطوليّة" و"العلّة العرضيّة" في الفلسفة. بالنسبة للعلل العرضيّة، تعمل مجموعةٌ من العلل بالتعاون مع بعضها وفي مستوًى واحدٍ من أجل إيجاد المعلول، أمّا العلل الطوليّة فهي عللٌ في مستوياتٍ مختلفةٍ، وتقوم كلّ علّةٍ عن طريق العلّة الأخرى بإيجاد المعلول أو التأثير فيه، وتُسمَّى هٰذه العلل بـ "الفاعل القريب" و"الفاعل

---

(1) عبوديت، عبدالرسول، هستی‌شناسی [علم الوجود]، ص 323.

(2) المصدر السابق، ص 321.

(3) جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم [الرحيق المختوم]، ج 1ـ5، ص 540.

البعيد" و"الفاعل المتوسّط" حسب قرب مستوى تأثيرها في المعلول وبعده[1].

بناءً على ما سبق نكون في مقابل نظامين في تبيين عالم الطبيعة:

1ـ النظام العَرضيّ: وهٰذا هو النظام الّذي يستند إليه دوكنز، وهو يحوي شرائط العلّة المادّيّة والعلل الإعداديّة، وتكون الأمور المادّيّة هناك في مستوًى واحدٍ، وتؤثّر في تشكّل الظواهر حسب ترتيبها الزمانيّ والمكانيّ، وفي هٰذا النظام تبدو الطبيعة وكأنّها واحدٌ متّصلٌ، من هنا «لا يوجد أيّ حادثٍ في الطبيعة منفصلٍ ومستقلٍّ عن الحوادث الأخرى، بل جميع أجزاء العالم متّصلةٌ ومرتبطةٌ ببعضها البعض، وهٰذا الاتّصال والارتباط يشمل جميع أجزاء العالم، ويشكّل اتّصالًا جامعًا لكلّ الجوانب»[2].

2. النظام الطوليّ: يوجد هٰذا النظام في مستوًى أعلى من عالم الطبيعة والنظام العَرضيّ، ويشمل العلل الموجِدة لعالم الطبيعة. بالنسبة للعلل الطوليّة، كما يمكن أن ننسب الفعل إلى الفاعل القريب يمكن كذٰلك نسبته إلى الفاعل المتوسّط أو البعيد، ويسمّى الفاعل القريب "الفاعل التسخيريّ" كذٰلك، وهٰذا لأنّه يُستعمل كأداةٍ في يد الفاعل الأعلى منه لإعمال فاعليّته[3]، لهٰذا نُسمّي فعل هضم الغذاء الّذي يتمّ عن طريق القوى البدنيّة ـ [في المستوى الأوّل] ولٰكن بتدبيرٍ من النفس [في مستوًى أعلى] ـ بالفعل التسخيريّ[4].

---

(1) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 92.

(2) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 1، ص 132.

(3) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 96.

(4) المصدر السابق، ص 97.

وأمّا الإجابة عن السؤال القائل: عند تشكّل عضوٍ حيٍّ، في أيّ نقطةٍ يتّصل هٰذان النظامان مع بعضهما؟ وما هو نوع ارتباطهما؟ فيعتقد الفلاسفة أنّه يجب البحث عن مكان ارتباط هٰذين الاثنين في الصور الجديدة لهٰذا العضو، وبتعبيرٍ آخر، بعض الأمور المادّيّة تستقرّ إلى جانب بعضها[1] في برهةٍ من الزمان والمكان المناسب حسب النظام العرضيّ، وتهيّئ الأرضيّة لإيجاد الصور أو طبيعة العضو محلّ الدراسة، وبتهيّؤ هٰذه الظروف المساعدة يبدأ النظام الطوليّ بالعمل، ويوجد الصورة المناسبة لتلك الظروف المادّيّة، وتحلّ في الأجزاء المادّيّة، وعندما تحلّ هٰذه الصورة الّتي تكون لديها قابليّة التغيير والتأثير في المادّة، يظهر عضوٌ جديدٌ بمميّزاتٍ جديدةٍ في مجال الطبيعة. وبتعبيرٍ آخر، العلّة ما وراء الطبيعة بإيجادها لهٰذه الصورة تكون قد أوجدت عضوًا حيًّا في عالمٍ لديه ميزة التغيّر الذاتيّ، لا أنّها تبدع العضو الحيّ في البداية، ثمّ تجبره على التغيّر بالتدخّل في كلّ لحظةٍ، وهٰذا هو معنى العلّيّة الّذي يُعمِله النظام الطوليّ في الطبيعة.

«عندما يقول [فلاسفةٌ مسلمون مثل ابن سينا وصدر المتألّهين] إنّ ما وراء الطبيعة علّة حركة الطبيعة، فهٰذا لا يعني أنّ حركة الطبيعة حقيقةٌ خارجةٌ عن ذاتها، [بعبارةٍ أخرى] ليست "ذاتًا عرضت عليها الحركة"، بل "ذاتٌ هي الحركة"، فمعنى كون ما وراء الطبيعة محرّكًا للطبيعة هو نفسه إبداع الطبيعة، لا أنّ مبدع الطبيعة شيءٌ وتحريك الطبيعة أمرٌ آخر منفصلٌ»[2].

---

(1) أمّا هل هٰذا الاستقرار تصادفيٌّ، أو تابعٌ لعلّةٍ أخرى؟ فهو ليس موضوعنا في هٰذا القسم، وسنتكفّل بالاجابة عليه في الفصل السادس.

(2) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 11، ص 167؛ الجلسة الثانية

التدقيق في الجمل السابقة يقودنا إلى أنّ الفلسفة الإسلاميّة إلى جانب الأهمّيّة الكبيرة لقضيّة الخلقة، تقرّ بالمقام العالي للطبيعة والعلل الطبيعيّة كذٰلك، من هنا يعتقد الفلاسفة أنّ «الطبيعة هي الفاعل المباشر لكلّ الحركات الجسمانيّة»[1]، و«لا يمكن أن ننسب أيّ حركةٍ بشكلٍ مباشرٍ للفاعل المجرّد»[2].

الفاعل المباشر لكلّ حركةٍ [وتغييرٍ] جسمانيٍّ هو القوّة الموجودة داخل ذٰلك الشيء واسمها "الطبيعة"، [من هنا] كانت العلّة المباشرة لكلّ [حركةٍ وتغييرٍ] في الطبيعة، في الطبيعة نفسها، ويستحيل أن يوجِد عاملٌ ما وراء الطبيعة الحركةَ والتغييرَ مباشرةً في الجسم، دون أن يكون في داخل الجسم مبدأٌ للحركة [والتغيير]، إذن منشأ جميع الحركات الطبيعيّة هو الطبيعة[3].

تتّضح أهمّيّة هٰذه المكانة عندما نعلم أنّ الفلاسفة يعتبرون أنّ الصورة وطبيعة الأعضاء الحيّة ـ بالإضافة إلى كونها الفاعل المباشر ودون واسطةٍ في "الحركة الطبعيّة" للموجودات الحيّة ـ هي كذٰلك الفاعل المباشر في "الحركة القسريّة". توضيح ذٰلك: إنّ التغيّرات الطبيعيّة للأعضاء الحيّة تكون أحيانًا فعل الصورة نفسها، وتظهر في الحقيقة على أساس الخصائص الذاتيّة للطبيعة المنسجمة والمتوافقة مع الطينة الموجودة، وتكون أحيانًا ردّة فعلٍ تجاه العوامل الخارجيّة

والعشرون من شرحه للأسفار يقول: «الفاعل المباشر لأيّ حركةٍ تحدث في الجسم هي "طبيعة" نفس ذٰلك الجسم، وبتعبيرٍ آخر "صوره النوعيّة" الّتي هي قوّةٌ جوهريّةٌ في ذٰلك الجسم. للتفصيل أكثر راجع: مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 11، ص 265.

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة، ص 90؛ لمزيدٍ من التفصيل راجع: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 3، المرحلة 7، الفصل 20، ص 64.

(2) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 353.

(3) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 13، ص 899.

والمفروضة عليها بشكلٍ ما، يطلق الفلاسفة على الحركات من النوع الأوّل "الحركة الطبعيّة"، وعلى النوع الثاني "الحركة القسريّة"، وعلى هٰذا المنوال يتشكّل اصطلاحًا "الفاعل بالطبع" و"الفاعل بالقسر" بالنسبة للعلّة. بهٰذا التوضيح يُعدّ الكثير من أفعال الأعضاء الحيّة مثل النموّ، والتكاثر، والتغذية و... الّتي تتمّ دون ضغط العوامل الخارجيّة حركةً طبعيّةً، والكثير من أفعالها الأخرى مثل الطفرات الجينيّة، أو أنواع التغيّرات التطوّريّة الّتي تنتج عن ضغط المحيط الخارجيّ، وتكون ناتجةً من تأثير النمط الظاهريّ في نمطها الجينيّ[1]، تُعتبَر حركةً قسريّةً، والفاعل المباشر لها جميعًا هو طبيعة الموجود العضويّ[2].

ثانيًا: التوالي الطوليّ واللامتناهي للعلل المادّيّة للموجودات وإنكار الإلٰه

كما أشرنا سابقًا أنّ الفلاسفة المسلمين ينسبون كلّ التغيّرات الّتي تحدث على مستوى الكائنات الحيّة إلى المادّة وطبيعة الموجودات، ومن هنا يعتقدون

---

(1) النمط الظاهريّ هو نفسه (Penotype)، وهي خصائص العضو الحيّ القابلة للمشاهدة البيوكيميائيّة أو الفيزيولوجيّة. ينتج النمط الظاهريّ من التكوين الظاهريّ لجينات الكائن الحيّ، بالإضافة إلى تأثير العوامل البيئيّة والتعامل بين هٰذين الاثنين. في مقابل ذٰلك النمط الوراثيّ (Genotype) هو المعلومات الّتي توجد في جينوم كلّ خليّةٍ من خلايا الموجود الحيّ على شكل الحمض الريبيّ النوويّ منزوع الأوكسجين (DNA)، هٰذه المعلومات توجد على الكروموسومات داخل نواة الخليّة (في حقيقيّات النوى)، أو داخل السيتوبلازم (في أحاديّات الخليّة)، ويقال بشكلٍ عامٍّ على ترتيب جينات فردٍ على هيئة كرموسومات ذٰلك الفرد النمط الوراثيّ، وقد ألّف دوكنز كتابًا مفصّلًا تحت عنوان النمط الظاهريّ الموسّع:

Dawkins, Richard. The Extended Genotype, Oxfprd University (1982).

(2) لمزيدٍ من التفصيل راجع: عبوديت، عبدالرسول، هستى‌شناسى، ص 322؛ الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 220؛ الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، ج 3، ص 663_670؛ مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 86 _ 88.

بأنّ الطبيعة المادّيّة مكتفيةٌ ذاتًا في النظام العَرضيّ مثلما يعتقد دوكنز والعلمويّون، وعلى هٰذا الأساس كان الفلاسفة السابقون يعتقدون أنّ «كلّ ظاهرةٍ مادّيّةٍ مسبوقةٌ بمادّةٍ ومدّةٍ»[1]؛ ولهٰذا يعدّ وجود الموجود المادّيّ من العدم أمرًا غير ممكنٍ حسب رأيهم[2].

هٰذا الكلام يمكن أن يصبح دافعًا لإيراد إشكالٍ آخر على الفلاسفة، فأفرادٌ مثل دوكنز سيطرحون هٰذا السؤال إذا وافقنا على هٰذه القاعدة يكون تفسير الموجودات المادّيّة ممكنًا كلّما رجعنا إلى الوراء، أي أنّه إذا ثبت كون الموادّ والأجزاء الأوّليّة أزليّةً وقديمةً لن يعود هناك معنًى للسؤال عن عِلّته ـ مادّيّةً كانت أم غير مادّيّةٍ ـ بناءً على هٰذا لن يصبح باستطاعة الفلاسفة التمسّك بالعلل الماورائيّة من أجل تبيين علّة المادّة الأولى للعالم، وأن يعتقدوا بخلقها. من أجل التخلّص من هٰذا الإشكال قدّم الفلاسفة ثلاثة أجوبةٍ على الأقلّ:

الجواب الأوّل: علّة الإيجاد والخلق المستمرّ للموجودات الجديدة في الطبيعة

كما أوضحنا في موضعٍ سابقٍ أنّ علّيّة الفواعل الماورائيّة الموجِدة وإيجادها ليس منحصرًا في الموادّ الأولى للعالم فقط؛ لأنّه بالنظر إلى الوجود المستمرّ للموجودات المادّيّة في عالم الطبيعة، ستكون صورها كذٰلك متواصلةً في الإيجاد والخلق، ومن هنا ستكون فاعليّة العلل الماورائيّة بواسطة النظام الطوليّ قابلةً للمشاهدة والمتابعة لحظةً تلو الأخرى.

---

(1) كلّ حادثٍ مسبوقٌ بمادّةٍ ومدّةٍ: للتفصيل أكثر راجع: غلام حسين، الديناني، القواعد الفلسفيّة العامّة في الفلسفة الإسلاميّة، ج 1، ص 173.

(2) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 284.

الجواب الثاني: علّة إيجاد كلّ موجودٍ من الموجودات وتغييره وتجديده

بالإضافة إلى الخلق المتواصل للصور الكثيرة في الطبيعة، تقوم العلل الموجِدة في كلّ لحظةٍ بتجديد كلّ موجودٍ من الموجودات المخلوقة وتغييره؛ حيث يعتقد الفلاسفة أنّ للموجودات ـ بالإضافة إلى التغييرات المشاهدة الّتي تسببها الصور ـ تغييراتٍ غير محسوسةٍ وجوهريةٍ لا يمكن إدراكها وإثباتها إلّا بالعقل والبراهين العقليّة، هٰذه التغييرات معروفةٌ في الاصطلاح الفلسفيّ بـ"الحركة الجوهريّة". يعتقد الفلاسفة أنّ الأجسام والموجودات المادّيّة لديها ـ بالإضافة إلى الأبعاد المكانيّة الثلاثة (الطول والعرض والارتفاع) ـ بعدًا رابعًا هو "الزمان"؛ ولهٰذا يشغل كلّ موجودٍ مادّيٍّ قطعةً من الزمان بنفس الشكل الّذي يملأ به قطعةً من المكان باعتبار حجمه، وبهٰذا يكون وجود كلّ موجودٍ منبسطًا في ظرف الزمان، ونحن لا نشاهد في الحقيقة إلّا المقاطع من وجوده الّتي نتزامن معها، وبتعبيرٍ آخر «بناءً على نظريّة الحركة الجوهريّة ـ مع أنّه يبدو ظاهرًا أنّ الكثير من موجودات عالم الطبيعة ثابتةٌ، وباقيةٌ ولا يحدث لها أيّ تغيّرٍ وتجدّدٍ، أو باختصارٍ أيُّ حدوثٍ وإيجادٍ ـ فالواقع أن لا شيء في عالم الطبيعة (كالماء في النهر) باقٍ كما هو في لحظتين، بل إنّ جزءًا منه موجودٌ في اللحظة الأولى، ثمّ يذهب بعد ذٰلك هٰذا الجزء، ويحدث بعده جزءٌ آخر، وهٰكذا بشكلٍ مستمرٍّ... »[1]، والنتيجة أنّ:

«كلّ جزءٍ من أجزاء الطبيعة يبقى مستمرًّا في كونه موجودًا ومخلوقًا في كلّ

---

(1) عبوديت، عبدالرسول، تحليل و بررسى انديشه‌ى ساعت‌ساز لاهوتى [دراسة فكرة صانع الساعات اللاهوتيّ وتحليلها]، ص 50.

لحظةٍ، ويمكن القول في النتيجة إنّ كلّ واحدٍ منها في حال إيجادٍ وخلقٍ من قبل الإلٰه في كلّ لحظةٍ؛ لأنّ كلّ جسمٍ ـ حسب الحركة الجوهريّة ـ هو في حالة تجدّدٍ ووجودٍ مستمرٍّ مع جميع عوارضه ولواحقه في كلّ لحظةٍ»[1].

الجواب الثالث: ملاك الحاجة إلى العلّة هو الربط الحقيقيّ والإمكان الفقريّ لا الحدوث الزمانيّ

يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ الملاك في الحاجة إلى العِلّة ليس "الحدوث الزمانيّ" للمعلول حتّى لا يحكم بعدم حاجته إلى العلّة إذا كان أزليًّا، وبتعبيرٍ آخر ليس السبب الأصليّ لمعلوليّة شيءٍ مجرّدَ عدم وجوده في زمانٍ ما، ثمّ وُجوده بعد ذٰلك؛ بل وحسب التعريف الّذي طُرِح للعلّة والمعلول، فإنّ التعلّق الوجوديّ للشيء هو الملاك في حاجته إلى العلّة، ومن أجل توضيح هٰذا الكلام يجب أن نتمعّن بدقّةٍ في تقسيمات الموجودات من وجهة نظر الفلاسفة.

فالفلاسفة المسلمون يعتقدون أنّ الموجودات تندرج ضمن قسمين لا أكثر: إمّا أن تكون متعلّقةً في وجودها بشيءٍ آخر ـ سواءٌ كان مادّيًّا أو غير مادّيٍّ ـ أو لا تكون متعلّقةً. يُطلَق على الموجودات الّتي يكون لها تعلّقٌ ما "الموجودات الممكنة"، وعلى القسم الثاني "واجب الوجود"، ويعتقد هٰؤلاء الفلاسفة أنّ الأجسام والأمور المادّيّة من بين الأمثلة الواضحة على ممكنات الوجود؛ لأنّ الأمور المادّيّة بلا استثناءٍ تتشكّل من مادّةٍ وصورةٍ فلسفيّةٍ، وبالإضافة إلى تعلّقها الواضح والملحوظ بالمادّة والأجزاء القَبْلِيَّة فهي تستند كذٰلك إلى إيجاد الصورة والجزء الجديد من طرف علّةٍ فاعليّةٍ من وراء

---

(1) المصدر السابق، ص 50.

الطبيعة، والاستناد إلى هٰذه العلّة ليس منحصرًا فقط بلحظة الإيجاد، بل ولأنّ الفاعليّة في هٰذه العلّة هي فاعليّةٌ حقيقيّةٌ، فالمعلول متعلّقٌ بعلّته الفاعليّة في كلّ لحظةٍ من لحظات حياته؛ ولهٰذا، كلّما ازداد عمر الموجود المادّيّ أكثر في ظرف الزمان، سيكون هٰذا التعلّق أشدّ وأقوى، ولا تُستثنى المادّة الأولى للعالم[1] من هٰذه القاعدة، حتّى وإن توُهِّم أنّها أزليّةٌ، فحاجتها إلى العلّة الفاعليّة ليست غير زائلةٍ وحسب، بل ستتزايد أكثر. ويمكن بيان الدليل الّذي أقامه الفلاسفة في الشكل التالي:

استدلال الفلاسفة على حاجة الموجودات المادية إلى علة غير مادية

المقدّمة 1ـ كلّ الموجودات المادّيّة ممكنة الوجود.

المقدّمة 2ـ كلّ ممكن الوجود ـ سواءٌ كان حادثًا أو أزليًّا ـ يحتاج إلى عِلّةٍ فاعليّةٍ موجِدةٍ.

النتيجة 1 والمقدّمة 3ـ الموجودات المادّيّة تحتاج إلى عِلّةٍ فاعليّةٍ موجِدةٍ.

المقدّمة 4ـ المادّة ليس لها القدرة على الإيجاد.

النتيجة 2ـ العلّة الفاعليّة الموجِدة غير مادّيّةٍ.

تقييم المقدمة الرابعة: الإله موجود بسيط لا علة له

بسبب إصراره الكبير على فكرة التطوّر، يعتبر دوكنز أنّ أيّ موجودٍ معقّدٍ ناتجٌ عن عمليّة التطوّر. ونتيجة هٰذا الكلام أنّ الإلٰه حتّى إذا كان موجودًا

---

(1) المقصود هنا ليس الهيولى الفلسفيّة، بل المادّة الّتي يعتبرها العلمويّون أزليّةً قصدوا ذٰلك أم لم يقصدوا.

فسيكون موجودًا معقّدًا، مادّيًّا، عضويًّا، متغيّرًا، معلولًا لموجودٍ مادّيٍّ آخر، وهٰذا الرأي نابعٌ عن النظريّة المعرفيّة الطبيعانيّة، وعدم درك فحوى قانون العلّيّة؛ لأنّ دوكنز بقبوله لهٰذه النزعة الطبيعانيّة يكون قد لخّص الوجود في المادّة، وأخذ كون كلّ موجودٍ مادّيًّا فرضًا مسبقًا، في حين أنّه كما أوضحنا في مباحث سابقةٍ، يعتبر الفلاسفة الإلٰهيّون أنّ وجود موجوداتٍ ما وراء الطبيعة لازمٌ وضروريٌّ؛ لإيجاد عالم الطبيعة وتغيّره، وهٰذا الأمر إنّما يدلّ على أنّ حصر الوجود في الأمور المادّيّة، يجعل تفسير الطبيعة في مواجهة مأزقٍ، بالإضافة إلى هٰذا، إذا أثبتنا كون هٰذه الموجودات غير مادّيّةٍ، سينتفي كذٰلك كون هٰذه الموجودات عضويّةً بمعنى احتوائها على أعضاءٍ مادّيّةٍ.

ومن جهةٍ أخرى، بتلقّيه الخاطئ لمفاد قانون العلّيّة، يعتقد دوكنز أنّ إلٰه الطبيعة معلولٌ ونابعٌ عن عمليّة التطوّر، وهو في الحقيقة يرى أنّ مفاد هٰذا القانون هو "كلّ موجودٍ يحتاج إلى علّةٍ"، في حين أنّه بالتفحّص الدقيق لمفاد هٰذا القانون سيتبيّن لنا أنّ فحواه "كلّ موجودٍ ممكنٌ يحتاج إلى علّةٍ"، ومن بين الموارد الّتي تسهّل علينا فهم هٰذه القاعدة هي التأمّل في أنفسنا وعمليّاتنا الباطنيّة، في هٰذا المثال يكون الشخص في هٰذه العمليّة المذكورة موجودًا غير مرتبطٍ بأيّ شيءٍ[1]، ولٰكنّ التصوّر أو الإرادة أو أيّ فعلٍ باطنيٍّ آخر هو أمرٌ وجوده متعلّقٌ بالإنسان. وبالتأكيد على هٰذا المحتوى يمكن أن نفهم بسهولةٍ أنّ "كون الشيء موجودًا" ليس دليلًا على أنّ له علّةً، بل "كون الموجود ممكنًا" هو

---

(1) المقصود طبعًا أنّ الفرد من هٰذه الجهة ليس له أيّ تعلّقٍ، ولٰكن قد يكون متعلّقًا من جهةٍ أخرى بموجودٍ آخر ومعلولًا له.

الملاك في أن تكون له علّةٌ، وبناءً على هٰذا يكون كلام دوكنز ـ أنّه « إذا كان هناك خالقٌ لعالمنا هٰذا... لا بدّ أن يكون هو نفسه ناتجًا نهائيًّا لنوعٍ من العمليّة التراكميّة»[1] ـ جهلًا بفحوى أصل العلّيّة؛ لأنّه على أساس الفهم الصحيح لقانون العلّيّة، لا يعدّ فرض وجود الإلٰه دليلًا على الاحتياج، فما بالك بأن يكون الإلٰه معلولًا لعمليّة التطوّر التراكميّة؟!

تقييم نتائج البرهان واستخلاص النتيجة

من أجل أن نعرف إلى أيّ مدًى يقبل الفلاسفة المسلمون نتائج الاستدلال الّذي أورده دوكنز فيما يخصّ علّيّة الموجودات المادّيّة، يجدر بنا أن نلقي نظرةً أخرى على مشتركات النظريّتين ومفترقاتهما في مقدّمات الاستدلال:

المقدّمة الأولى: مع أنّ الفلاسفة المسلمين يتّفقون مع دوكنز في المقدّمة الأولى، وبالتدقيق في أصل العلّيّة، ولٰكنّهم يختلفون معه في ماهيّتها ومفهومها، فدوكنز بسبب نزعته المادّيّة يختصر هٰذا الأصل في العلّة المادّيّة فقط، في حين أنّ الفهم الصحيح لقاعدة العلّيّة يوسّع مجال هٰذه القاعدة لتشمل عللًا أخرى كالعلّة الفاعليّة، والصوريّة، والغائيّة، بالإضافة إلى ذٰلك، تحول نزعة دوكنز المادّيّة دون إدراكه للفاعل الموجد، وهو من بين العلل الفاعليّة.

المقدّمة الثانية: يتّفق كذٰلك الفلاسفة المسلمون في كون عامل الحركات والتغيّرات في عالم المادّة مادّيًّا وطبيعيًّا، ولٰكنّ الأدلّة العقليّة تبيّن أنّ هٰذا العامل ليس نفسه ذٰلك الّذي يؤكّد عليه دوكنز، فالفلاسفة المسلمون يرون أنّ

---

(1) Richard Dawkins, The God Delusion, p 156.

تفسيرات دوكنز محدودةٌ فقط بالعلّة المادّيّة، أو الإعداديّة في الفلسفة، والحال أنّه يجب عليه البحث عن العامل الأصليّ في العلّة الصوريّة، هٰذه العلّة تتكفّل بتغيير الموجودات بمساندةٍ من العلل الحقيقيّة الأخرى مثل العلّة المادّيّة.

المقدّمة الثالثة: قام الفلاسفة في هٰذه المقدّمة بتقسيم أنظمة العالم إلى عَرضيّةٍ وطوليّةٍ، ووضّحوا من خلال ذٰلك أنّ «تفسير ظهور الموجودات الحيّة عن طريق توالي الحوادث الطبيعيّة» مع أنّه تفسيرٌ لازمٌ وعلميٌّ، ولٰكنّه غير كافٍ وشاملٍ؛ ليس كافيًا لأنّ الكلام في هٰذا التفسير لا يدور حول العلّة الأصليّة للحوادث الطبيعيّة ـ أي الصور الفلسفيّة للموجودات ـ في حين أنّ هٰذه العلّة أمرٌ مادّيٌّ مختصٌّ بهٰذا العالم، ولا بدّ أن يلاحَظ في التفسير العلميّ، وليس شاملًا؛ لأنّه لم يذكر أيّ كلامٍ عن النظام الطوليّ والعِلل الموجِدة للطبيعة.

المقدّمة الرابعة: أوضح الفلاسفة المسلمون في هٰذه المقدّمة أنّ الإلٰه المثبت في الفلسفة ليس ناتجًا عن النظام التطوّريّ، ولا مثل الموجودات المادّيّة الأخرى المعقدّة وذات الأجزاء، إلٰه الفلاسفة موجودٌ بسيطٌ ولا علّة له.

بالنظر إلى النقاط السابقة يمكن أن نفهم لماذا طعن الحكماء المسلمون في نتائج دوكنز في هٰذا الباب واعتبروها غير صحيحةٍ، فدوكنز في الحقيقة توصّل إلى نتائج خاطئةٍ انطلاقًا من مقدّماتٍ خاطئةٍ؛ في النتيجة الأولى بتسليمه بتفسير الكائنات الحيّة عن طريق الحوادث الطبيعيّة، اعتبر وجود الإلٰه في هٰذا التفسير زائدًا؛ ولهٰذا أنكره، وهٰذا في الحقيقة خلط بين المنهج الطبيعانيّ في المعرفة والنزعة الطبيعانيّة في دراسة الوجود، في هٰذا الخلط جعل كون الشيء

زائدًا في التفسيرات المادّيّة دليلًا على عدم وجوده، بالإضافة إلى ذٰلك يؤكّد الفلاسفة المسلمون على هٰذه النقطة، وهي أنّ هٰذه التفسيرات المادّيّة حتّى وإن أحدثت خللًا في برهان وجود الإلٰه المقابل، فهٰذا الأمر لا يدلّ إلّا على عدم صحة هٰذا البرهان، وليس دليلًا على نفي وجود الإلٰه، وعدم صحّة جميع براهين وجود الإلٰه.

«إذا كانت نظريّة داروين كافيةً لوجود النظام الموجود، فلا بدّ من القول إنّ دليل اللاهوتيّين ليس تامًّا... لا أنّه دليلٌ على نفي وجود الإلٰه»[1].

ونفس الشيء بالنسبة للمقدّمة الثانية، لا بدّ من القول إنّ التفسير المادّيّ للكائنات الحيّة هو تجاهلٌ للنظام الطوليّ للطبيعة، فقبول النظام الطوليّ للعالم سيجعل فكرة "أنّ الإلٰه كسولٌ" توهّمًا غير صحيحٍ؛ لأنّ الإلٰه عن طريق هٰذا النظام لديه على الأقلّ أربع وظائف في الطبيعة المادّيّة:

1ـ يهب الإلٰه صورة وشكلًا للموجودات الجديدة الّتي تظهر.

2ـ لمّا كانت جميع الموجودات المادّيّة تخضع للحركة الجوهريّة، فالإلٰه يقوم بمنحها الوجود في كلّ لحظةٍ.

3ـ مع أنّ جميع التغيّرات في النظام العرضيّ لعالم الطبيعة تحدث بالاستناد إلى الصور، إلّا أنّ الإلٰه هو علّة تغيّرات العالم في مستوًى أعلى، وذٰلك بإيجاد الصور.

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعهٔ آثار [مجموعة الآثار]، ج 4، ص 219.

4ـ حتّى وإن كانت مادّة العالم الأولى أزليّةً، ولٰكن حيث إنّها ممكنة الوجود تحتاج في كلّ لحظةٍ إلى تلقّي الوجود من عند الإلٰه.

بوجود هٰذه الوظائف الأربع، ليس توصيف الإلٰه بالكسل إلّا جهلًا بمعنى الإيجاد في العلل الحقيقيّة، وتفضيلًا للعلل الإعداديّة العرضيّة على العلل الحقيقيّة الطوليّة.



الجين الأناني ذريعة لإنكار الإله

دراسة الأسس الأنطولوجية لرؤية دوكنز في مجال تطور الأنواع والأصل المشترك

الجين الأناني ذريعة لإنكار الإله[1]

دراسة الأسس الأنطولوجية لرؤية دوكنز في مجال تطور الأنواع والأصل المشترك

البحث في "الأنواع" وتطوّرها من بين أهمّ المباحث في نظرية التطوّر الداروينيّة ولٰكنّ دوكنز يسعى لأن يتمّ العمل غير المكتمل لداروين بنظريّة "الجين الأنانيّ". في هٰذا الفصل سنقوم أوّلًا بعرض لتفسير داروين للأنواع، ثمّ نرى مدى انسجامه مع الحكمة الإسلاميّة.

1 - بيان تبدل الأنواع وتطورها في نظرية دوكنز التطورية

تمّ في الفصول السابقة تبيين أنّ «الاعتقاد بثبات صور الأحياء الّذي كان حاكمًا على الفكر الغربيّ لفترةٍ طويلةٍ لديه أكثر من منشإٍ؛ هٰذا الاعتقاد كان إلى حدٍّ ما نتيجة للاعتقاد بأنّ الإلٰه خلق كلّ نوعٍ من الموجودات بنفس هٰذه الصورة الحاليّة، كما بيّن في سِفر التكوين»[2]. هٰذا الفرض أُخِذ على أنّه أمرٌ

---

(1) كتاب "الجين الأنانيّ" (The selfish gene) أشهر كتب دوكنز في مجال بيان نظريّة محوريّة الجين. وقد ادّعى في هٰذا الكتاب بشكلٍ جليٍّ وخفيٍّ أنّ القبول بنظريّة الجين الأنانيّ تعني إنكار إلٰهيّة الجين، ورفضًا للفاعلية الإلٰهيّة في عالم الطبيعة. وفي هٰذا الفصل سوف نتطرّق لهٰذا الأمر، وهو أنّ القبول بالنشاطات الجينيّة في الكائنات لا ينافي وجود الإلٰه في رؤية الفلسفة الإسلاميّة.

(2) Ian Barbour, Religion and science, p 51.

مسلّمٌ ليس من قِبَلِ النصارى وحسب، بل من قبل المسلمين واليهود أيضًا، هٰذا الاعتقاد المشهور في العصر الحاضر بـ "النزعة الخَلقيّة"[1] كان موجودًا بين العلماء حتّى قبل داروين، وكان يُتوهَّم بأنّه أمرٌ مسلّمٌ باعتباره "فرضًا مسبقًا لعلماء الأحياء"[2]، وحسب هٰذا الرأي فإنّنا في مقابل حياةٍ متوقّفةٍ وغير متطوّرةٍ، بحيث لم يتغيّر أيّ نوعٍ من الموجودات إلى نوعٍ آخر، وما دام لم يحدث هناك حادثٌ خاصٌّ ستستمرّ أنواع الموجودات في الحياة بنفس ذٰلك الشكل الابتدائيّ الّذي خلقها الإلٰه عليه. ولٰكن إذا كان كذٰلك، لماذا انقرضت العديد من الموجودات وحلّ محلّها أنواعٌ أخرى؟ أتباع النزعة الخَلقيّة ـ ومن بينهم أغلب علماء الأحياء ـ يعتبرون الحوادث غير العاديّة في الطبيعة سببَ ظهور أنواع الموجودات وانقراضها، ويعتقدون أنّ الإلٰه بذريعة هٰذه الحوادث غير العاديّة قام بخلق أنواع الموجودات وإعدامها، هٰذا الاعتقاد يُطلَق عليه اسم "نظريّة الكارثة" (Catastrophism) في المجامع العلميّة، وطُرِح أوّل مرّةٍ بشكلٍ علميٍّ من طرف عالم الأرض الفرنسيّ "جورج كوفييه" (Georges Cuvier)، وحسب رأيه في زمانٍ ما حدثت هناك حوادث مفاجئةٌ بالغة الأهمّيّة على قشرة الكرة الأرضيّة، وانقرضت الموجودات الحيّة بشكلٍ كاملٍ، وحلّت محلّها موجوداتٌ جديدةٌ بعد ذٰلك. إنّ المتديّنين يعتقدون بأنّ طوفان

---

(1) بهٰذا التعريف تكون النزعة الخَلقيّة مقابل نظريّة التكامل، أمّا إذا كان المقصود من الخَلقيّة هو الاعتقاد بأنّ كلّ الوجود مخلوقٌ بالخلق الإلٰهيّ ـ دون الاعتقاد بثبات الأنواع ـ تكون قابلةً للجمع مع نظريّة التكامل وتطوّر الأنواع.

(2) Ian Barbour, Religion and science, p 50.

نوحٍ هو إحدى هٰذه الحوادث الكبرى[1]، وإلى غاية نظريّات "التطوّر" لكارل لينيوس في علم الأرض، لوامارك وداروين في علم الأحياء، كان لـ"نظريّة الكارثة" أتباعٌ كثرٌ.

علاوةً على ذٰلك كان الاعتقاد بثبات أنواع الأحياء (The stability of biological forms) «إلى حدٍّ ما ميراثًا لعقيدة أرسطو الّتي تعدّ جميع الموجودات الوحيدة مظاهرَ للصور الأبديّة (Eternal forms)، أو الذوات اللامتحوّلة»[2]. وكان أرسطو قد أخذ اعتقاده "الماهويّ" هٰذا من سابقيه، وبيّن فكرة "النوع الطبيعيّ" على أساسها. وحسب هٰذا الاعتقاد «يمكن تصنيف جميع الظواهر الطبيعيّة الّتي يبدو ظاهرًا أنّها متحوّلةٌ، وتميّز كلّ مجموعةٍ عن طريق ماهيّتها، أمّا ذات كلّ شيءٍ وجوهره فهو ثابتٌ»[3]. مع أنّ الماهيّات في هٰذا النظام ثابتةٌ إلّا أنّ جوهر الموجودات وأنواعها ليست متساويةً من حيث القيمة، ومن هنا كان للوجود سلسلة مراتب تقيّم وتحتلّ مكانها في "ميزان الطبيعة" (Scala naturae)، وهٰذه النظريّة الفلسفيّة تسلّلت شيئًا فشيئًا إلى الكلام المسيحيّ، وسعى المتكلّمون لكي يقيّموا جميع الموجودات في سلسلة مراتب متصاعدةٍ تسمّى "سلسلة الوجود العظيمة" (Great chain of being) على أساس المباني والأسس الدينيّة، وعلى هٰذا الأساس، يحتلّ الإلٰه أعلى رتبةٍ، ثمّ الموجودات الروحانيّة، ثمّ الإنسان والحيوانات والنباتات في مراتب أدنى، وفي

---

(1) Ibid.
(2) Ibid. p 5.
(3) Ernst Mayr, What Evolution Is, Typological Thinking (Essentialism), p 80.

الأخير الحجر والجمادات في أدنى المراتب. بالتأمّل في هٰذا المخطَّط الشجريّ يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

1ـ ملاك التقييم في هٰذا المخطّط الشجريّ هو إمّا فلسفيٌّ أو دينيٌّ لا أحيائيٌّ.

2ـ يشمل هٰذا المخطّط الشجريّ جميع الموجودات المادّيّة وما فوق المادّيّة.

3ـ صُنّفت الموجودات في هٰذا المخطّط الشجريّ بشكلٍ طوليٍّ وَسُلَّمِيٍّ.

4ـ الأنواع الطبيعيّة في هٰذا التصنيف ثابتةٌ؛ ولهٰذا تُخُيِّلَ أنّ مكانة كلّ ماهيّةٍ ثابتةٌ ولا تتغيّر.

بظهور نظريّة التطوّر، أخذ ترتيب الوجود شكلًا وموضوعًا جديدًا، وطرح داروين اقتراحًا فلسفيًّا جديدًا مقابل الاقتراحات الفلسفيّة، وسعى في إحدى كتاباته إدراج مقطع "أنا أظنّ" (I think) إلى أن يبيّن خلاصة نظريّته برسم مخطّطٍ شجريٍّ، يقول داروين في كتابه "أصل الأنواع":

«أحيانًا يصوّرون قرابة وانشقاق أحياء كلّ فرعٍ بمخطّط شجريٍّ، أنا أظنّ أنّ هٰذا المخطّط ضروريٌّ جدًّا من جهاتٍ عدّةٍ، الفروع الخضراء ذات البراعم يمكن أن تبيّن الأنواع الحاضرة، والأغصان التحتيّة الّتي تنتمي إلى الأزمنة السابقة هي مخطّطٌ للأنواع المنقرضة حاليًّا... كما تنبت من البراعم أغصانٌ فتيّةٌ باستمرارٍ، وعند نبوتها تحشر بعض الأغصان القديمة وتقضي عليها، حسب ظنّي "شجرة الحياة الكبرى" هي على هٰذا النحو»[1].

---

(1) Charles Darwin, the Origin of Species, p 105.

بتطوّر العلوم في القرن العشرين وظهور الدراوينيّين "المتمحورين حول الجينات" مثل دوكنز، تشكّلت "شجرة الحياة" (Tree of Life) الداروينيّة على أساس علم الوراثة، وباسم شجرة "النشوء والتطوّر" (Phylogenetic tree)، وهٰذه الشجرة تبيّن الروابط التطوّرية بين الأنواع الطبيعيّة على أساس الاشتراكات والاختلافات الفزيائيّة أو الجينيّة، ولٰكنّ البنية التحتيّة لشجرة داروين ـ مع هٰذه التطوّرات ـ غير متجانسةٍ في كثيرٍ من الموارد مع المخطّطات الشجريّة السابقة، ومن بين هٰذه الموارد:

1ـ هٰذه الشجرة لا تحوي أيًّا من الموجودات أو الماهيّات ما وراء الطبيعيّة.

2ـ النظرة الحاكمة في شجرة حياة داروين أحيائيّةٌ، لا فلسفيّةٌ أو دينيّةٌ، ومن هنا «أصبح وجود الإنسان الّذي كان يُعدّ لحدّ ذٰلك الوقت مقدّسًا عبدًا بسيادة القانون الطبيعيّ»[1].

3ـ بانسحاب التقييم الفلسفيّ والدينيّ، ترك تصنيف سلسلة المراتب والقيم مكانه؛ لتفريعٍ ديناميكيٍّ وسيّالٍ من أجل تبيين الروابط بين الأجهزة الحيّة والمنقرضة.

4ـ الهدف الأسمى لهٰذا المخطّط الشجريّ هو تعيين الأصل المشترك لجميع الموجودات حتّى الإنسان؛ ومن أجل ذٰلك قام داروين بربط أنواع جميع الموجودات مع بعضها واعتبرها فروعًا متعدّدةً لأصلٍ واحدٍ، وبهٰذا يكون قد بيّن أنّ «القدرات الأخلاقيّة والذهنيّة للإنسان ـ إذا ما قايسناه بالحيوانات ـ

---

(1) Ian Barbour, Religion and Science, p 53.

تختلف لا من حيث نوعها، بل من حيث الدرجة»[1].

5ـ في هٰذا المخطّط الشجريّ ليس هناك أثرٌ للماهويّة، وثبات الأنواع، وصُوّرت الطبيعة «ليس بوصفها بنيةً ثابتةً ذاتًا ومتشكّلةً من ماهيّاتٍ غير متغيّرةٍ، بل هي مترعةٌ بالرشد والتغيّر»[2].

شجرة الحياة الداروينيّة مقبولةٌ عند كلّ الداروينيّين ومن بينهم دوكنز؛ ولهٰذا فهو مثل داروين إذ اعتبر ذات الموجودات الحيّة ديناميكيّةً، وهٰذا عن طريق وضع الماهيّة جانبًا، ويعتقد بوجود أصلٍ مشتركٍ، وحسب رأيه «ربّما يكون آخر جَدٍّ مشتركٍ للإنسان والشمبانزي قد عاش منذ خمسة ملايين سنةٍ[3]، [وحتّى] أقرباء جميع الثدييّات ومن بينها الإنسان تشترك مع السمك عن طريق أصلٍ [مشتركٍ]»[4]، ويعتبر أنّ الحيوانات والنباتات كذٰلك نتيجة أصلٍ مشتركٍ ويخمّن أنّ «أصول البقر والحمّص كانوا يعيشون منذ 1 إلى 2 مليار سنةٍ»[5].

«وبشكلٍ عامٍّ، كان جواب داروين على سؤال كيفيّة ظهور الأنواع أنّها تتولّد من أنواعٍ أخرى، بالإضافة إلى ذٰلك، أصبح مخطّط شجرة الحياة مثل شجرةٍ مجزّأةٍ إلى فروعٍ، حيث يمكن الوصول إلى أصلٍ مشتركٍ عن طريق تتبّع أثر عدّة فروعٍ... في الزمان الحاضر يُعدّ الإنسان والشامبانزي نوعين غير

---

(1) Ibid. p 53.
(2) Ibid. pp 55-56.
(3) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 263.
(4) Ibid. p 261.
(5) Ibid. p 123.

متجانسين بالكامل، في حين أنّه قبل بعض ملايين السنين أصولهما تتعلّق بنوعٍ مشتركٍ واحدٍ. نشوء الأنواع هو عمليّةٌ يحدث خلالها تحوّل نوعٍ واحدٍ إلى نوعين، وأحد هٰذين النوعين قد يكون مثل النوع الأوّل دون نقصانٍ»[1].

ولٰكن ما الأصل المشترك لجميع الموجودات؟ في الوهلة الأولى اعتبر دوكنز أنّ "أميبا وحيدة الخليّة"[2] هي الأصل البعيد، ولٰكنّه بعد ذٰلك وبنظرةٍ أكثر اختزاليّةً رأى أنّ "الجينات" وجزيئات "DNA" هي أصل جميع الموجودات الحيّة.

الجينات فينا نحن جميعًا ـ من البكتيريا إلى الفيل ـ هي في الأساس من نوعٍ واحدٍ، كلّنا آلات بقاءٍ لنوعٍ واحدٍ من الجزيئات الناسخة تسمّى DNA [3]... [ومن هنا] نحن وجميع الحيوانات الأخرى آلاتٌ نُصنع عن طريق جيناتنا[4].

عدّت الجينات وجزيئات DNA أصلًا مشتركًا للموجودات، في حين أنّه ليس هناك تعريفٌ للجين شاملٌ ومقبولٌ من طرف الجميع[5]، ولم يشاهد أيّ عالمٍ جزيء الـ DNA بشكلٍ مباشرٍ[6]، ومع هٰذا كلّه يشكّل هٰذان العنصران أساس نظريّة دوكنز التطوّرية؛ ولهٰذا أشار في كتبه المتعدِّدة "الجين الأنانيّ" و"النمط الظاهريّ الموسّع" و"صانع الساعات الأعمى" إلى البنية العجيبة لهٰذين العنصرين، وسعى لأن ينسّق التطوّر وفقًا لهما.

---

(1) Ibid. Pp 236-237.
(2) Ibid. p 249.
(3) Richard Dawkins, The selfish gene, p 21.
(4) Ibid. p 2.
(5) Ibid. p 28 & 34.
(6) Ibid. p 22.

أهمّ خصائص الجين ـ حسب دوكنز ـ هو تماثل الأجزاء المشكّلة له، والاستنساخ يكون مصاحبًا دائمًا للخطإ، والطفرة، والخلود، وعدم التنبّؤ والأنانيّة.

ولٰكنّ الجينات لها أجزاءٌ متماثلةٌ في جميع الموجودات؛ لأنّ الجين هو في الحقيقة قسمٌ من الكروموسوم[1] والحاوي لقسمٍ من سلسلةٍ طويلةٍ لجزيء DNA ، هٰذا الجزيء يتكوّن بدوره من جزيئاتٍ أصغر تُسمّى النَّوَيِد (Nucleotides). النَّوَيِدات مشتركةٌ في جميع الأحياء وهٰذا نفسه ما يُعتبر في نظر دوكنز مبدأً لصحّة فكر الأصل المشترك:

«جزيء DNA سلسلةٌ طويلةٌ من الوحدات المصنّعة، وهي جزيئاتٌ صغيرةٌ تُسمّى النيوكليوتيدات، جزيء DNA أصغر من أن يرُى، ولٰكنّ تُعرّف على شكله الدقيق بطرقٍ غير مباشرةٍ ومبدعةٍ، DNA يتشكّل من سلسلتي نيكوليوتيدات تتجمعان وتلتفّان حول بعضها بشكلٍ حلزونيٍّ ظريفٍ... وحدات النيوكليوتيديّة المصنّعة لها أربعة أنواعٍ متعدّدةٍ فقط، يمكن أن تُسمّى باختصارٍ A، T، C و G، هٰذه النيوكليوتيدات الأربعة متماثلةٌ في جميع الحيوانات والنباتات، وما يميّزها هو نسق ترابطها. الوحدة المصنّعة G لإنسانٍ هي نفسها من جميع الجهات الوحدة المصنّعة G لحلزونٍ، بالإضافة إلى أنّ توالي الوحدات المصنّعة في الإنسان والحلزون مختلفةٌ، وتختلف عن توالي النيوكليوتيدات في أيّ إنسانٍ آخر... في بنية إنسانٍ ذي هيكلٍ متوسّطٍ هناك تقريبًا ألف مليار خليّةٍ يحوي كلٌّ منها على نسخةٍ كاملةٍ من DNA نفس ذٰلك البدن، هٰذا DNA يمكن

---

(1) Ibid. p 28.

أن نعتبره مجموعةً من التعليمات لكيفيّة صناعة البدن... تعليمات DNA تتجمع عن طريق الانتقاء الطبيعيّ. جزيئات DNA تقوم بعملين أساسيّين؛ الأوّل أنّها تستنسخها وتنشئ نسخًا إضافيّةً من نفسها... كلّ شخصٍ بالغٍ يتشكّل من ألف مليار خليّةٍ، ولكن عندما تتكوّن أوّل مرّةٍ تكون خليّةٌ واحدةٌ فقط تودع فيها النسخة الأصليّة من مخطّط المصمِّم»[1].

«لنفهم ذٰلك بشكلٍ أفضل يمكن أن نستعين بتشبيه المكتبة والكتب والحروف، مثلًا يمكن مقايسة جينوم الإنسان الّذي يكون مخزّنًا في DNA مع مكتبةٍ بالشكل التالي:

1- كلّ كائنٍ حيٍّ يتشكّل من المليارات من الخلايا (هناك ما يقارب العشرة آلاف مليار خليّةٍ في الإنسان).

2- داخل كلّ نواةٍ خليّةٌ، وهناك مكتبةٌ بمقدار نقطةٍ صغيرةٍ.

3- يختلف تعداد الكتب في المكتبة في كلّ كائنٍ حيٍّ، مثلًا يوجد في الشامبانزي 48، وفي الإنسان 46 كتابًا (كروموسومًا).

4- تتألف الكتب من 400 إلى 3340 صفحةً (جينًا).

5- كلّ كتابٍ يتألّف من 48 إلى 250 مليون حرفٍ (نَوَوِيدات A، C، G، T).

6- بناءً على هٰذا تتشكّل المكتبة في المجموع من أكثر من 6 مليارات حرفٍ.

7- هناك نسخةٌ من المكتبة (كلّ 46 كتابًا) في جميع خلايا جسمنا تقريبًا.

---

(1) Ibid. p 22.

إنّ تماثل الأجزاء المشكّلة للجين الّتي يعتبرها دوكنز أوّل صفات الجين، يعدّ أحد أبرز البراهين على الأصل المشترك للموجودات عنده:

«الرمز الجينيّ عالميٌّ، حسب نظري هٰذا هو أكبر دليلٍ تقريبًا على أنّ جميع الموجودات الحيّة وُجدت عن طريق جدٍّ مشتركٍ واحدٍ فقط»[1].

الاستنساخ أو قدرة التكثير هي الصفة الثانية للجين الّتي يؤكّد عليها دوكنز كثيرًا، ويعتبرها المفتاح الأساسيّ لـ "الانتقاء التراكميّ"[2]، وحسب دوكنز «فإنّ التطوّر هو في الأصل تكرارٌ للتكثير إلى ما لا نهاية»[3]. والجينات "مستنسَخَةٌ" (Replicator)؛ لأنّها تستطيع أن تستنسخ مثيلاتها عن طريق جزيئات الـ DNA [4]، وبهٰذا يقوم كلّ مستنسِخٍ بإنشاء نُسَخٍ من نفسه، كلّ نسخةٍ مثل الأصل تمامًا، ولديها نفس الصفات[5]، وهٰذا الأمر بسبب أنّه في عمليّة نسخٍ للـ DNA توجد عمليّات القراءة والتصحيح[6].

الاستنساخ هو السبب في ظهور الصفة الثالثة أي: "الخلود"، مع أنّ دوكنز يشبّه كون أنواع الموجودات الحيّة ـ مؤقّتةً وغير دائمةٍ ـ بالغيوم في السماء، والغبار في الصحاري[7]، ولٰكنّه يعتبر الجينات مثل الألماس دائمةً وخالدةً، وبقاء الجينات هو بسبب أنّها كانت منشغلة بالاستنساخ طول مدّة حياتها،

---

(1) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 270.
(2) Ibid. p 128.
(3) Ibid. p 56.
(4) Ibid. p 128.
(5) Ibid. p 129.
(6) Ibid. p 126.
(7) Richard Dawkins, The selfish gene, p 34.

وبانعدامها وكأنّها تستمرّ في البقاء بالنسخ الّتي أنشأتها عن نفسها. ومن هنا، فما دام هناك كائنٌ حيٌّ فإنّ الجينات تستمرّ في الحياة:

«الجين لا تعتريه الشيخوخة... ينتقل الجين عبر مرور الأجيال من بدنٍ إلى آخر، ويشكّل الأبدان الواحد تلو الآخر وفقًا لرغبته، ثمّ يترك الأبدان الواحد تلو الآخر قبل أن تصير إلى الفناء عن طريق الشيخوخة أو الموت»[1].

وقد بُيّن هٰذا الكلام بعباراتٍ أدقّ من الناحية العلميّة من طرف داروينيّين آخرين مثل أرنست ماير، فحسب رأيه «أحد المساعدات القيّمة الأحيائيّة الجزيئيّة الّتي قُدّمت لنا من أجل معرفة التطوّر هي الكشف بأنّه تمرّ مليارات السنين عن عمر البِنية الأساسيّة لجزيئات جميع الأحياء»[2].

هناك آليّةٌ في DNA لاستنساخ الجينات، فإذا كانت خيوط DNA منفصلةً عن بعضها، يمكن لكلّ خيطٍ أن يستنسخ، وكأنّ الطفرة تظهر بسبب الضرر الّذي يتعرّض له بعضٌ من جزيء DNA أو عن طريق الاستنساخ الخاطئ.

إذن مع أنّ الجينات ـ أي جزيئات DNA ـ تضمن بقاءها بالاستنساخ الدقيق لنفسها، ولٰكن قد يحدث هناك خطأٌ، ولو أنّه ضئيلٌ جدًّا ـ في 5 ملايين جيلٍ من التكثير، يحدث خطأٌ بنسبة واحدٍ بالمئة[3] ـ وبهٰذا تتهيّأ الأرضيّة للطفرة الجينيّة وظهور جينٍ جديدٍ، هٰذه النقطة توضّح أنّ الطفرة

---

(1) Ibid, p 34.
(2) Ernst Mayr, What Evolution Is, The Importance of Molecular Analysis, p 39.
(3) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 125.

الجينيّة ليست إلّا خطأً في النسخ، ويتباطأ تسارعها بسبب الأخطاء القليلة في الاستنساخ[1]، وحيث إنّه في النظريّة الاختزاليّة لدوكنز ليست الموجودات الحيّة أو الآلات الجينيّة[2] إلّا كومةً من الجينات، فإنّ ظهور الجين الجديد يدفع إلى ظهور أنواعٍ جديدةٍ من قلب النوع السابق، وبظهور هٰذا النوع تتهيّأ أرضيّة تنازع البقاء بين هٰذين الاثنين ويشرع الانتقاء الطبيعيّ بإزالة نوع النوع الآخر وبقائه.

«التطوّر الّذي يحدث عن طريق الانتقاء الطبيعيّ لا يمكنه أن يكون أسرع من الطفرة؛ لأنّ الطفرة في النهاية هي الطريق الوحيد الّذي يؤدّي إلى دخول أنواعٍ جديدةٍ داخل نوعٍ ما، وكلّ ما يستطيع الانتقاء الطبيعيّ القيام به هو أن يقبل بعض الأنواع ويرفض الأخرى»[3].

«هٰذا النوع من النظرة المتمحورة حول الجين رسّخت محوريّتها إلى حدّ أنّ دوكنز يعتقد أنّه يمكن عن طريق التعديل الجينيّ إعمال أخطاءٍ عمديّةٍ في النسخ الجينيّ، وإحياء الأنواع المنقرضة أو خلق نوعٍ جديدٍ.

حسب المبادئ النظريّة، إذا كان لدينا تسلّطٌ كافٍ على الهندسة الوراثيّة، أمكننا أن ننتقل من أيّ نقطةٍ إلى نقطةٍ أخرى في فضاء الموجودات الحيّة، وأن نتحرّك من أيّ نقطةٍ بين المتاهات بشكلٍ نوجد التيرانوصورات (Tyrannosaure) والتريلوبيتات (Triolobite) من جديدٍ، علينا فقط أن

---

(1) Ibid, p 125.
(2) Richard Dawkins, The selfish gene, p 201.
(3) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 125.

نعلم أيّ الجينات نربط مع بعضٍ، وأيّ قسمٍ من الكروموسومات نكرّر أو نغيّر مكانها أو نحذفها»[1].

بالتوقّف عند الأبحاث السابقة يخطر في أذهاننا هٰذا السؤال: هل يوجد هناك تصميمٌ وبرنامجٌ في عمليّة الاستنساخ عن طريق الجينات؟ وبتعبيرٍ آخر: هل يمكن التنبّؤ بالأنواع الجديدة من قبل؟ بالتدقيق في أصل "الخطإ" في الاستنساخ يمكن أن نجيب بأنّ جزيئات الـ DNA تقوم فقط باستنساخ نفسها، دون أن يكون لها برنامجٌ، وما الأنواع الجديدة إلّا حصيلةٌ للأخطاء الّتي قد تحدث أحيانًا خلال هٰذه العمليّة، وتختار عن طريق عمليّة الانتقاء الطبيعيّ، ومن هنا يعتبر دوكنز هٰذه الأخطاء دافعًا للتطوّر[2].

«الجينات ليس لها أيّ بعد نظرٍ، وهي لا تخطّط للمستقبل، الجينات "موجودةٌ" فقط، إلّا أنّ بعضها "موجودةٌ" أكثر من الأخرى وهٰذا كلّ ما في الأمر»[3].

أمّا الصفة المشهورة أكثر في الجين في نظر دوكنز هي "الأنانيّة"، هٰذه الصفة على قدرٍ كبيرٍ من الأهمّيّة عند دوكنز جعله يطلق على تفسيره لنظريّة التطوّر خاصّةً اسم "الجين الأنانيّ". في هٰذا التفسير الاختزاليّ، اختُزِلت وحدة الانتخاب الطبيعيّ من النوع إلى الجين، هٰذه الصفة أدّت إلى أن يكون الجين أساس عمليّة الانتقاء الطبيعيّ ومحورها.

---

(1) Ibid, p 73.
(2) Ibid, pp 128-129.
(3) Richard Dawkins, The Selfish gene, p 24.

«أساس فكرة الجين الأنانيّ بالتأكيد على اصطلاح الجين أنّ وحدة الانتقاء الطبيعيّ هي الجين الأنانيّ، فالجين هو الّذي يبقى على شكل معلوماتٍ طول الأجيال المتتالية أو يزول. خلافًا للجينات (وربّما الميمات كذٰلك) لا تستطيع الأجهزة والمجموعات والأنواع أن تكون وحدةً مناسبةً للانتقاء الطبيعيّ؛ لأنّها لا تنشئ نسخةً دقيقةً عن نفسها، ولا تنافس مثيلاتها من الموجودات ذات الاستنساخ الذاتيّ، ولٰكنّ الجينات تقوم بهٰذا الأمر بالذات، وهو هٰذا بالضبط المعنى الداروينيّ لـ"الأنانيّة"»[1].

بتجميع النقاط السابقة يمكن أن نفهم بوضوحٍ أنّ دوكنز وضع النظرة الكلّيّة للموجودات الحيّة جانبًا، واعتبرها آلاتٍ أنتجها الجين من أجل بقائه وحسب، وواضحٌ أنّه باستمرار عمليّة الاستنساخ والتعاون بين الجينات مع مرور الزمان ستظهر موجوداتٌ حيّةٌ كثيرةٌ، ولٰكن كيف يؤدّي هٰذا الأمر إلى اختلاف هٰذه الآلات وتعدّدها؟ يعتقد الكثير من الداروينيّين الجدد أنّ تولّد الأنواع واشتقاقها هو نتيجةٌ للفاصل والتنوّع الجغرافيّ[2].

بتوضيحٍ كهٰذا تكون نظريّة تنوّع الأنواع قد انتهت، واجتمعت جميع الموجودات الحاليّة والمنقرضة في فضاءٍ زمانيٍّ واحدٍ، ولم تعد هناك حدودٌ ظاهرةٌ بين مفاهيم مثل "الطائر" و"الإنسان"[3].

«"النوع" الواحد ليس ماهيّةً مستقلّةً، ما يراه صاحب النزعة التطوّرية هو

---

(1) Richard Dawkins, The God Delusion, p 215.
(2) Ernst Mayr, What Evolution Is, Chapter 2, What Is The Evidence or Eevilution On Eearth, p 22.
(3) Ibid, p 262.

طيفٌ من التصاميم الّتي تراكمت فوق بعضها، وحسب رأيه ليس هناك بدايةٌ معيّنةٌ لنوعٍ ما، وحتّى نهايتها، فهي معيّنةٌ فقط في بعض الأحيان (عندما تكون قد انقرضت)؛ غالبًا لا يكون مصير نوعٍ أن ينقرض حتمًا، بل يتطوّر تدريجيًّا إلى أنواعٍ أخرى. "النوع" هو جزءٌ اتّفاقيٌّ من نهرٍ دائم الجريان؛ إذ لا يوجد دليلٌ خاصٌّ لكي نعيّن له بدايةً ونهايةً»[1].

2- دراسة إمكانية تطور الأنواع أو عدمه في الحكمة الإسلامية ونقدها

بإلقاء نظرةٍ خاطفةٍ على أهمّ عبارات دوكنز في هٰذا القسم يمكن أن نستشفّ الأسس العقليّة والفلسفيّة لفكره، فيما يخصّ تطوّر الأنواع وتبيينها بلغةٍ فلسفيّةٍ في قالب البرهان التالي:

استدلال دوكنز على تطور الأنواع ورفض الماهوية

م 1ـ "النوع" لا يحمل ماهيّةً أزليّةً مستقلّةً وغيرَ قابلةٍ للتغيير، بل هو مقطعٌ من طيفٍ[2].

---

(1) Ibid, p 264.

(2) حسب دوكنز «جيناتنا نحن جميعًا ـ من البكتيريا إلى الفيل ـ هي في الأساس من نوعٍ واحدٍ، نحن كلّنا آلات بقاء نوعٍ مستنسخٍ (جزيئاتٌ تسمّى DNA)» [Dawkins. The selfish gene. p 21]. ومن هنا يعتقد أنّ «"النوع" ليس ماهيّةً مستقلّةً، ما يراه التطوّريّ هو طيفٌ من التصميمات المتراكمة فوق بعضها، وحسب رأيه ليس هناك قطّ بدايةٌ معيّنةٌ لنوعٍ ما، وحتّى نهايته ليست مشخّصةً إلّا أحيانًا فقط (وذٰلك عندما تنقرض)، والأمر الغالب ليس أن يكون مصير نوعٍ هو الوصول إلى نهايةٍ حتمًا، بل يتحوّل إلى أنواعٍ أخرى تدريجيًّا، و"النوع" جزءٌ عشوائيٌّ من نهرٍ في حال جريانٍ دائمٍ، وليس هناك دليلٌ خاصٌّ على أن نعيّن له بدايةً ونهايةً» [Dawkins, The Blind Wachmaker, p 246].

م 2ـ الجينات في حال تشكيلٍ مستمرٍّ للنوع الجديد عن طريق الاستنساخ والطفرة[1].

النتيجة 1ـ الماهويّة بمعنى وجود أنواعٍ غير قابلةٍ للتغيّر نظريّةٌ غير صحيحةٍ.

النتيجة 2ـ نظريّة تطوّر الأنواع، تفسيرٌ صحيحٌ للطبيعة الحيّة[2].

النتيجة 3ـ جميع أنواع الموجودات هي فرعٌ من أصلٍ واحدٍ[3]. (شجرة الحياة الداروينيّة)

تقييم المقدمة الأولى: صحة الماهوية أو عدمها

يعتقد داروين في المقدّمة الأولى أنّ أنواع الأجهزة العضويّة وكأنّها طيفٌ من الأنواع ليس لديها حدٌّ معيّنٌ، وتتبدّل إلى بعضها خلال عمليّة التطوّر،

---

(1) في وجهة نظر دوكنز المتمحورة حول الجين كلّيًّا «نحن وجميع الحيوانات الأخرى آلاتٌ نصنع عن طريق جيناتنا» [Dawkins. The selfish gene. p 2]. ويعتبر ظهور الأنواع الجديدة نتيجةَ الطفرات الجينيّة: «التطوّر الّذي يحدث عن طريق الانتقاء الطبيعيّ لا يمكن أن يكون أسرع من الطفرة؛ لأنّ الطفرة في النهاية هي الطريق الوحيد الّذي يؤدّي إلى ورود أنواعٍ جديدةٍ داخل النوع، العمل الوحيد الّذي يستطيع الانتقاء الطبيعيّ القيام به هو أن يقبل بعض الأنواع ويرفض البقيّة» [Dawkins, The Blind Watchmaker, p 125].

(2) بالنظر إلى عبارات دوكنز في الملاحظتين السابقين، يمكن استخراج النتيجة الأولى والثانية بسهولةٍ.

(3) في نظر دوكنز «رمز الجين عالميٌّ، وهٰذا هو أكبر دليلٍ تقريبًا على أنّ جميع الموجودات الحيّة وجدت من جدٍّ مشتركٍ واحدٍ فقط» [Dawkins, The Blind Watchmaker, p 270]، ومفاد هٰذه العبارة قبول الأصل المشترك، وشجرة الحياة الداروينيّة.

وبقبول هٰذا الأصل التطوّريّ ينكر علماء الأحياء أمثال دوكنز وجود ماهيّةٍ ثابتةٍ وغير قابلةٍ للتغيّر في الموجودات، ولٰكن هل يفكّر الفلاسفة كذٰلك مثله؟

1- الماهويّة في المذهب المشّائيّ[1]

بالإضافة إلى قبولهم الكثير من مبادئ الفلسفة الأرسطيّة، سعى الكثير من الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا إلى تطويرها، ومن بين هٰذه المباني منظومة المقولات الأرسطيّة، فحسب هٰؤلاء الفلاسفة وبالنظر في منظومة التصنيف هٰذه ستعرف ماهيّة كلّ شيءٍ مادّيٍّ من خلال الجواب على السؤال "ما هو ؟" ويتّضح جنسه وفصله، وعلى هٰذا الأساس، وبسبب التفاوت بين ماهيّة الأشياء في الطبيعة، سيأخذ كلّ نوعٍ منها مكانه في هٰذه المنظومة، وسيكون لها "نوعٌ" خاصٌّ. على سبيل المثال: نحن من نوع "الإنسان"، وتعريفنا هو "حيوانٌ ناطقٌ"، في هٰذا التعريف حيوانٌ وناطقٌ هما بالترتيب جنس الإنسان وفصله.

يعترف المشّاؤون، شأنهم شأن أرسطو، بحيثيّةٍ معرفيّةٍ للماهيّة كما يعترفون بحيثيّةٍ وجوديّةٍ لها، ويعتقدون في نظامهم المعرفيّ بـ «الوحدة الماهويّة للذهن والعين»[2] ويعتقدون أنّ ماهيّة كلّ شيءٍ موجودةٌ في الذهن وفي الخارج، مع وجود فارقٍ، وهو أنّها في الخارج موجودةٌ مع عوارضها، أمّا في الذهن فبصورةٍ محضةٍ ومجرّدةٍ عن العوارض، وأطلقوا على الماهيّة الخالية من جميع العوارض الخارجيّة والحاضرة في الذهن فقط "الكلّيّ العقليّ"، وعلى الماهية الّتي

---

(1) للاطّلاع على تاريخ هٰذا البحث في اليونان القديمة راجع: الملاحظة الأولى في آخر هٰذا الفصل.

(2) عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 1، ص 278.

أخذت صبغة العين والخارج بدعمٍ من العوارض "الكلّيّ الطبيعيّ"[1]، وأشار ابن سينا في عباراتٍ مختلفةٍ إلى الحيثيّة الوجوديّة للكلّيّ الطبيعيّ، ويؤكّد على وجوده في الخارج وتساويه في مصاديقه:

«الطبيعة الأصليّة الّتي لا تختلف فيها إلّا بالعدد، مثل الإنسانيّة فإنّها مقوِّمةٌ لشخصٍ شخصٍ تحتها»[2].

هٰذا لا يعني طبعًا أنّ ابن سينا كان يعتقد بوجودٍ مستقلٍّ للكلّيّ الطبيعيّ؛ لأنّه هو نفسه في عبارةٍ أخرى من كلامه، وبعد عرضه لهٰذا الكلام من بعض مدّعي الفلسفة اعتبره واهنًا ولا أساس له[3]، يقول صدر المتألّهين في توضيحه لكلام ابن سينا هٰذا:

«ما اشتهر فيما بين القوم "أنّ النوع باقٍ فيما تصرمّت أشخاصه بتعاقب الأفراد"، ليس معناه أنّ للنوع وجودًا واحدًا مستمرًّا باقيًا؛ فإنّ ذٰلك من سخيف القول، وقد برهن أبو عليّ ابن سينا على فساده وصنّف رسالةً في إبطال القول ببقاء الكلّيّ الطبيعيّ في ذاته، مع قطع النظر عن خصوصيّة الأفراد»[4].

مع أنّ هٰذا الكلام دليلٌ على اختلاف رأي الحكمة السينويّة مع رأي أرسطو في مسألة قدم الأنواع، ولٰكن في نظر بعض الفلاسفة، يمكن أن نلمح بعض

---

(1) لمزيدٍ من المطالعة راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 332.

(2) ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ص 5.

(3) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، ص 397.

(4) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 9، ص 110.

الخيوط من وجهة نظر أرسطو في النظام الفلسفيّ لابن سينا، مثال ذٰلك ما يعتقده صدر المتألّهين من أنّ هناك اعتقادًا راسخًا عند ابن سينا بأنّ «تسرمد الأفلاك والكواكب، وأزليّتها بأشخاصها مع صورها وموادّها ومقاديرها وأشكالها وألوانها، وكذا هيولى العنصريّات [الأشياء المشكّلة من العناصر الأربعة]، بسبب قدم نوع الأفلاك والكواكب وماهيّتها»[1]، وهٰذا يدلّ على أنّ هٰذا الفيلسوف الكبير يعتقد على الأقلّ بأزليّة النوع فيما يخصّ الأفلاك والكواكب، وكذٰلك استنتج بعض الفلاسفة بناءً على بعض المقدّمات الفلسفيّة، مثل الوجود الخارجيّ للكلّيّ الطبيعيّ ضمن أفراده، كون الفيض

---

(1) يقول الشهيد مطهري في ترجيح هٰذا الرأي: عقيدة الحكماء أنّ النفوس الإنسانية غير متناهيةٍ، لماذا؟ لأنّ الزمان غير متناهٍ، ولم يخلُ أيُّ زمانٍ من إنسانٍ، إذن عدد النفوس الناطقة غير متناهٍ. هٰذه النظريّة مبنيّةٌ على أساس الطبيعيّات والفلكيّات القديمة، فهي مؤسّسةٌ على أساسين: أساسٍ توحيديٍّ، وأساسٍ طبيعيٍّ، أساسها التوحيديّ هي أنّ تلك الطبقات من الحكماء لم تكن تقبل انفكاك الخلق عن الخالق، فنظريّته إلى هٰذا الحدّ صحيحةٌ من حيث العلم الإلٰهيّ؛ إذ كانوا يقولون إنّه ما دام الإلٰه موجودًا فالخلق كذٰلك موجودٌ، ولأنّ الذات الإلٰهيّة أزليّةٌ؛ فالفيض والخلق الإلٰهيّ كذٰلك أزليٌّ. وكانوا يقولون إنّه إذا تخيّل أحد أنّ الذات الإلٰهيّة أزليّةٌ، ولٰكنّها كانت لمدّةٍ بدون مخلوقٍ، ثمّ خطرت في ذهنه فجأةً فكرة الخلق، قبل مئة ألف سنةٍ مثلًا، أو قبل مئة مليون سنةٍ، أو قبل مليارات السنوات (مهما قلنا فهٰذا الزمان محدودٌ، والإلٰه غير محدودٍ)، هٰذا الكلام خاطئٌ... ومن جهةٍ أخرى، في الطبيعيّات القديمة كانت هناك عقيدةٌ خاصّةٌ فيما يخصّ الأفلاك والأرض، كانوا يعتقدون أنّ وضع الأفلاك غير متغيّرٍ، أي أنّهم كانوا يقولون: إنّ التغيّر في وضع الأفلاك لن يحدث أبدًا، وستبقى دائمًا على صورةٍ واحدةٍ، من هنا تتكوّن نظريّةٌ أخرى ثالثةٌ من هاتين النظريّتين، وهي أنّ أنواع العالم كانت موجودةً دائمًا، وستبقى موجودةً دائمًا. لمزيدٍ من التفصيل راجع: مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 4، ص 200 و201.

الإلٰهيّ أزليًّا، وعدم تناهي أفراد النوع الواحد على مرّ الزمان. إنّ ابن سينا كان يعتقد ـ ولو لاشعوريًّا ـ بـ «قدم الأنواع على أساس حدوث الأنواع»[1]، هٰذه النظريّة مثلما يعتقد أرسطو متمسّكةٌ بكون الأنواع أزليّةً، ولٰكنّها عكس نظريّة أرسطو تعتقد أنّها حادثةٌ[2].

بعد ابن سينا، ومع أنّ بعض الفلاسفة مثل قطب الدين الرازيّ[3] لم يتحمّلوا وجهة نظر ابن سينا فيما يخصّ الكلّيّ الطبيعيّ، ولٰكنّ الكثير منهم منذ ذٰلك الوقت إلى الآن مثل الخواجة نصير الدين الطوسيّ[4]، وعبد الرزّاق اللاهيجيّ[5]، والشعرانيّ قاموا بالدفاع عن وجهة النظر هٰذه، وبقبولهم لنظريّة "الكلّيّ الطبيعيّ" يكون المشّاؤون في الحقيقة قد اعتقدوا ـ لا شعوريًّا ـ "بأصالة الماهيّة" وكونها واقعيّةً في عالم الطبيعة، ونظّموا مباحثهم الفلسفيّة على أساسها، من هنا يعتقد بعض الفلاسفة أنّه «مصدر أصالة الماهيّة في الحقيقة هو القول بوجودٍ حقيقيٍّ للكلّيٍّ الطبيعيٍّ»[6]. وقد كان الإشراقيّون كذٰلك ـ

---

(1) يطرح الشهيد مطهري هٰذه الآراء الثلاثة في هٰذا الصدد: أ ـ تبدّل الأنواع. ب ـ ثبات الأنواع على أساس حدوث الأنواع. ج ـ ثبات الأنواع على أساس قدم الأنواع. ويرى أنّ ابن سينا يقول بالرأي الثاني، وأرسطو من القائلين بالرأي الثالث. لمزيدٍ من المطالعة راجع: مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 4، ص 199 و200.

(2) الرازيّ، قطب الدين، شرح مطالع الأنوار في المنطق، المبحث الثالث، ص 59.

(3) الخواجة الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 47؛ تجريد الاعتقاد، ص 122.

(4) اللاهيجيّ، عبد الرزّاق، شوارق الإلهام، ج 1، ص 156.

(5) شعرانى، ابوالحسن، شرح فارسى تجريد الاعتقاد، ص 88.

(6) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 339.

أمثال السهروردي الّذين يعترفون بصراحةٍ بأصالة الماهيّة في الخارج ـ دون شكٍّ موافقين للمشّائين في هٰذه النظرة[1].

2- الحكمة الصدرائيّة ورفض الماهويّة

ولٰكن في مقابل المدرستين المشّائيّة والإشراقيّة، هناك مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين الشيرازيّ، فقد كان يعتقد في البداية مثل سائر الفلاسفة السابقين بأصالة الماهيّة، ووجود الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج، إلّا أنّه انتبه إلى أنّ الفلاسفة خلطوا بين أحكام الذهن والعين، واعتبروا أنّ للمفاهيم الذهنيّة مثل الماهيّة أصالةً وحقيقةً في الخارج، في حين أنّ الماهيّة والكلّيّ الطبيعيّ لا وجود له في الخارج[2]، وأنّ عالم الخارج هو الوجود؛ ولهٰذا السبب بعد أن قام بالتمييز بين البعد المعرفيّ والبعد الوجوديّ أصبح يعتقد أنّ الماهيّة أمرٌ ذهنيٌّ، والوجود أمرٌ عينيٌّ وواقعيٌّ.

«الأمر المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهيّة»[3].

ومن هنا، أبطل هٰذا الحكيم أصالة الماهيّة وتمسّك بـ "أصالة الوجود"، وأسّس فلسفته على هٰذا الأساس. وطبقًا لهٰذه النظريّة الّتي أصبحت مورد

---

(1) هٰذا لا يعني طبعًا أنّه لا وجود لأيّ تشابهٍ وسنخيّةٍ بين هٰذه الموجودات الحيّة في هٰذا النظام، بل من الناحية الإبستمولوجيّة أنّ بعض الموجودات لديها قرابةٌ مع بعضها، إمّا في الجنس (الوحدة الجنسيّة)، وإمّا في النوع (الوحدة النوعيّة)، وإنّ هٰذه العوارض والأمور الخارجة عن الذات هي الّتي دعت إلى الاختلاف بينها.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة، ص 161؛ العرشيّة، ص 339.

(3) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، إيقاظ النائمين، ص 30.

قبولٍ أكثر فلاسفة العصور اللاحقة، يكون حمل الماهيّات على الموجودات الخارجيّة ليس إلّا انعكاسًا لقوالبها لا عينها؛ ولهٰذا السبب أكّد صدر المتألّهين مرّاتٍ في كتبه على هٰذه النقطة «الوجود هو الحقيقة العينيّة، والماهيّة حكايةٌ عقليّةٌ للأشياء، وشبحٌ ذهنيٌّ للحقيقة العينيّة»[1].

«حسب أصالة الماهيّة، فإنّ العلاقة بين المفهوم الماهويّ والواقع الخارجيّ هي علاقة حقيقةٍ توجد في موطنين، ولٰكن حسب أصالة الوجود فإنّ علاقتها هي علاقة صورةٍ وصاحبها فقط»[2].

وعلى هٰذا الأساس، فصدر المتألّهين لا يعتقد بأنّ للماهيّة وجودًا مستقلًّا وواقعيًّا في العالم خارج الذهن، فما بالك بأن يعتبرها أزليّةً وقديمةً؟

«الكلّيّ الطبيعيّ أو الماهيّات ليست قديمةً، والموجودات من أيّ نوعٍ كانت حادثةٌ؛ لأنّها في حالة تجدّدٍ مستمرٍّ، فليس هناك أيّ موجودٍ قديمٍ غير الإلٰه»[3].

بتفكيك الماهية في الخارج، لا يستطيع النظام المقوليّ مع مفاهيم كـ "الجنس" و"الفصل" و"النوع" إلّا أن يكون حاكيًا عن تفاوت الصور الذهنيّة والواقعيّات الخارجيّة، ولٰكن لا يستطيع أن يشير بدقّةٍ إلى تمايز الموجودات خارج الذهن. ومن هنا أسّس صدر المتألّهين لأصلٍ آخر، وهو أصل "أصالة

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج1، ص 198؛ ج 2، ص 236.

(2) عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 87.

(3) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، ص 396.

الوجود" المشهور، ويؤكّد على أنّ الوجود وحده هو الّذي يشكّل متن الواقع، ولمّا كان الوجود أمرًا بسيطًا وذا حيثيّةٍ واحدةٍ، لا بدّ أن يكون اشتراك الموجودات الحيّة أو تمايزها أمرًا وجوديًّا. وفي إدامة فلسفته وصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الوجود أمرٌ مشكّكٌ، وذو مراتب، ومن هنا فالموجودات في هٰذا النظام تتمايز عن بعضها بالشدّة والضعف تبعًا لرتبتها في مراتب الوجود[1]. ولفهم هٰذه المسألة استعان بعض الفلاسفة بمثال النور[2]؛ إذ إنّ الإنسان بالتدقيق في أنواع النور يمكن أن يجد بسهولةٍ أنّ أنواع النور جميعًا تشترك في النوريّة، والاختلاف الّذي يميّز الأنوار عن بعضها هو شدّتها وضعفها.

وفقا لهٰذا النظام، "النوع" هو اسمٌ ذهنيٌّ فقط، وكلّ موجودٍ منحصرٌ في فرده، ومن هنا فإنّ الطبيعة والموجودات الحيّة ـ سواءٌ الّتي تنفصل عن بعضها باعتبار "النوع"، أو تلك الّتي تقع تحت "نوعٍ" واحدٍ ـ موجودةٌ في فضاءٍ واحدٍ، وليس هناك أيّ اختلافٍ بين أصل الوجود وذاتها، وملاك تفاوتها هو قوّة وجودها وضعفه فقط.

إلى هنا يمكن أن نستنتج أنّ الماهويّة ـ وهي القول بوجود ماهيّةٍ للموجودات ـ أزليّةٌ وغير قابلةٍ للتغيّر، نظير ما يتحامل بعض العلمويّون بسببه على الفلسفة الإسلاميّة، وهٰذا القول ليس محلّ اتّفاق جميع الفلاسفة؛ فصحيحٌ أنّ بعض الفلاسفة يقولون إنّ للموجودات الطبيعيّة ماهيّةً أزليّةً،

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، ص 143؛ الأسفار الأربعة، ج 6، ص 86؛ التعليقة على حكمة الإشراق، ص 294.

(2) الطباطبائيّ، محمّدحسين، نهاية الحكمة، ص 18.

مستقلّةً وواقعيّةً، ولٰكن هناك في المقابل مجموعةٌ أخرى منهم، وهم أتباع المدرسة الصدرائيّة، لا يعترفون بواقعيّةٍ خارجيّةٍ للماهيّة، فضلًا عن أن يعتبروها أزليّةً وغير قابلةٍ للتغيّر، دون أن ننسى أنّ أكثر الفلاسفة في العصور الأخيرة ـ مع أنّهم يقبلون وجهة النظر الثانية ـ يبدون أكثر ميلًا إلى علم الأحياء الجديد.

تقييم المقدمة الثانية: التغير الدائم للموجودات

لا يخفى على أحدٍ وجود التغيّرات؛ لأنّنا نجد في داخل أنفسنا على الأقلّ الكثير من التغيّرات، فضلًا عن أنّ العالم الخارجيّ غارقٌ في دوّامةٍ من التغيّرات. فالأجهزة العضوية تنشأ ثمّ تنمو، وتتعرّض طول حياتها لتغيراتٍ لامتناهيةٍ، وتنقضي في الأخير وترجع إلى الطبيعة، ولٰكن ما حدود دائرة هٰذه التغيّرات؟ هل يمكن أن نوسّع دائرتها على أساس نظريّة التطوّر بحيث تشمل تغيّر جهازٍ عضويٍّ إلى جهازٍ عضويٍّ آخر، أو ما يسمّى "تبدّل الأنواع"؟ هل يمكن أن نجد تفسيرًا فلسفيًّا لظواهر كالطفرة الجينيّة؟ علاوةً على هٰذا، هل التغيّرات الّتي تحدث في العالم تدريجيّةٌ وزمانيّةٌ كما يؤكّد عليه الداروينيّون، أم أنّه يمكن أن نتكلّم عن تنوّعٍ دفعيٍّ وآنيٍّ؟ من أجل الحصول على جوابٍ واضحٍ يجدر بنا أن نتصفّح قليلًا تاريخ الفكر الفلسفيّ.

1- المدرسة السينويّة وبيان التغيّرات الطبيعيّة[1]

بعد أرسطو، أولى المشّاؤون مثل ابن سينا أهمّيّةً خاصّةً لكشف التغيّرات

---

(1) لمطالعة تاريخ هٰذه البحث في اليونان القديمة راجع: الملاحظة الثانية في آخر هٰذا الفصل.

في عالم الطبيعة، فقبلوا تقسيم أرسطو فيما يخصّ أنواع التغيرات؛ ولهٰذا قاموا مثله بتقسيم التغيّرات إلى "الحركة" و"الكون والفساد"[1] وعبّروا عن عدم الحركة بـ "السكون"[2]، وحسب رأيهم يختلف هٰذان الفرعان عن بعضهما من عدّة جهاتٍ:

- التغيّر في الحركة تدريجيٌّ، وفي الكون والفساد دفعيٌّ.
- في الحركة، الموضوع لا بدّ أن يبقى ثابتًا؛ لكي تحدث التغيّرات في إطاره، حتّى يمكن القول إنّ "الشيء (أ) تغير"، أمّا إذا تغيّر الموضوع نقول: إنّ (أ) تحوّل إلى (ب)، وهنا يزول الموجود بفقدانه لصورته الفلسفيّة، ويترك مكانه لموجودٍ آخر بصورةٍ جديدةٍ، وهٰذا هو "الكون والفساد"[3].

نتيجة هٰذين الاختلافين أنّ المشّائين في بحثهم عن أصل التغيّرات الّتي تحدث في عالم المادّة، كلّما رأوا أنّ الطبيعة أو الصورة الفلسفيّة للموجودات الحيّة ثابتةٌ، وأنّ التغيّرات التدريجيّة تحدث في الأعراض والصفات غير الذاتية لذٰلك الموجود فقط، أطلقوا على ذٰلك اسم "الحركة"، وعندما يجدون أنّ صورة الشيء قد تغيّرت كذٰلك أطلقوا عليه "الكون والفساد"، ومن هنا اعتبر هٰؤلاء الفلاسفة بالاستناد إلى نظام المقولات العشر الأرسطيّة أنّ الحركةَ واقعةٌ في

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، ص 81.

(2) المصدر السابق، ص 111.

(3) المصدر السابق، ج 2، ص 124؛ السبزواري، الملّا هادي، التعليقات على الشواهد الربوبيّة، ص 596.

المقولات العرضيّة "الأين"[1]، و"الكمّ"[2]، و"الكيف"[3]، و"الوضع"[4][5]، وبإبطالهم كون التغيّر في جوهر الأشياء تدريجيًّا[6]، اعتقدوا بـ "الكون والفساد"، وبكون التغيّرات فيه دفعيّةً[7].

---

(1) «الأين هيئةٌ حاصلةٌ للجسم من نسبته إلى المكان» [الطباطبائي، محمّدحسين، نهاية الحكمة، ص 129].

(2) وقد عرّف الشيخان الفارابيّ وابن سينا الكمّ بأنّه العَرَض الّذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيءٌ واحدٌ يعدّه. (يمكن مثلًا أن نأخذ في مترٍ من الطول السنتيميتر واحدًا يعدّه، وكذٰلك في العدد 10 يمكن أن يكون العدد اثنان أو خمسةٌ واحدًا يعدّه) وهو أحسن ما أورد له من التعريف. انظر: الطباطبائيّ، محمدحسين، نهاية الحكمة، ص 109.

(3) «الكيف عَرَضٌ لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته» [الطباطبائيّ، محمدحسين، نهاية الحكمة، ص 113].

(4) الوضع هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة بعض أجزائه إلى بعضٍ، والمجموع إلى الخارج كهيئة القيام (الّتي تحصل من استقرار أجزاء البدن فوق بعضها بشكلٍ يكون الرأس في الجهة العليا) والقعود والاستلقاء والانبطاح (الّذي ينتزع من استقرار أجزاء البدن إلى جانب بعضها بصورةٍ أفقيّةٍ). انظر: الطباطبائيّ، محمدحسين، نهاية الحكمة، ص 133.

«أثبت ابن سينا أنّ بعض الحركات مثل حركة الكرة بدورانها حول محورها، هي حركةٌ وضعيّةٌ لا حركةٌ أينيّةٌ، ومن هنا كانت الحركات الأينيّة بعد ابن سينا مختصّةً بالحركات الانتقاليّة» [لمزيدٍ من المطالعة: مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار (مجموعة الآثار)، ج 5، ص 171].

(5) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، ص 107.

(6) يقال للماهيّة الّتي لا تحتاج إلى موضوعٍ لكي توجد "جوهرٌ"، وللماهيّة الّتي تحتاج إلى موضوعٍ وتكون حالةً وصفةً لموجودٍ آخر "عرضٌ". مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 136 و137.

(7) ابن سينا، الحسين، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 205.

«الطبيعة الجوهريّة إذا فسدت تفسد دفعةً، وإذا حدثت تحدث دفعةً»[1].

بقبول الحركة في مقولة الأين والوضع، يكون الطريق معبّدًا للتفسير الفلسفيّ لأنواع التغيّرات الوضعيّة والمكانيّة الخاصّة بالموجودات الطبيعيّة مثل الأجهزة العضويّة وأجزائها، ويستطيع كذٰلك الفلاسفة المشّاؤون عن طريق توظيف مقولة الكيف تفسير التغيّرات في الحالات الباطنيّة للأجهزة العضويّة مثل الخوف، والميول، والتلذّذ، أو التغيّرات الكيفيّة الخارجيّة مثل تغيّر لون النباتات والحيوانات، أو حموضة الفاكهة وحلاوتها.

ويمكن علاوةً على ذٰلك تفسير عمليّة "رشد" الأجهزة العضويّة و"نموّها" و"توليد المثل فيها" فلسفيًّا على أساس مقولة الكمّ. كان ابن سينا يعتقد أنّ الحركة في مقولة الكمّ ـ إذا ما لوحظ أنّ المتحرّك يعتمد على التغذية ـ تتمّ بشكلين هما "النمو والذبول" و"التكاثف والتخلخل"، تكاثف الموجود المادّيّ هو أن يتقلّص وينقبض دون أن يفقد أجزاءه، أمّا في التخلخل فإنّ الشيء يكبر وينبسط دون أن تزداد أجزاؤه، إذ إنّ انبساط الأجسام وانقباضها يحدث على إثر الحرارة والبرودة، وكذٰلك تقلّص الأجهزة العضويّة الحيّة وكبرها في حال لم ينقص أو يزدد جزءٌ منها يكون على إثر التكاثف والتخلخل، أمّا في النموّ فالموجود المادّيّ عن طريق التغذية والهضم يضيف الغذاء إلى أجزائه، وفي مقابل ذٰلك الذبول، وهو أن يفقد الموجود المادّيّ بعض أجزائه ويصغر بسبب عدم التغذية. وحسب اعتقاد ابن سينا فإنّ كبر الأجهزة العضويّة

---

(1) ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، ص 98؛ ج 2، الكون والفساد، ص 124.

وصغرها في مثل الحيوان والنبات بحيث تنقص أجزاؤه أو تزيد، هو من النماذج اليقينيّة للحركة؛ لأنّه حسب اعتقاد القدماء فإنّ المواد الغذائيّة تُجزّأ عن طريق قوّةٍ موجودةٍ في الموجودات الحيّة، فتفقد صورتها، وتأخذ صورة الموجود الحيّ وتؤدّي إلى رشد الجهاز العضويّ ونموّه:

«الحركة في مقولة الكمّ نوعان: نوعٌ عن طريق الغذاء، وهو بدوره ينقسم إلى نوعين: أحدهما النموّ والآخر الذبول، أمّا النوع الثاني فلا يتمّ عن طريق الغذاء، وهو كذٰلك فيه نوعان: أحدهما التكاثف والآخر التخلخل. النموّ يتمّ عن طريق الغذاء؛ فبعد تناول الغذاء يصبح مثل الجزء المتغذّي ويحدث فيه زيادةٌ، وهٰذا مثل الحيوان والنبات، وأمّا الذبول هو أن ينقص البدن بسبب سوء الهضم وقلّة الغذاء الناتج عنه، وأمّا التخلخل فهو أن تحرّك الجسم نحو الزيادة دون أن يضاف إليه شيءٌ آخر، مثل الماء إذا سخن... أمّا التكاثف فهو الحركة نحو النقصان دون أن ينقص منه شيءٌ مثل الماء؛ إذ يتكاثف فإنّه يصبح أصغر»[1].

إذن فعلى أساس هٰذا الرأي يختلف "النموّ والذبول"، و"التكاثف والتخلخل" عن بعضهما من عدّة جهاتٍ:

أ- في حركة النموّ والذبول هناك حاجةٌ للتغذية، ولٰكن في حركة التكاثف والتخلخل لا توجد حاجةٌ كهٰذه.

---

(1) ابن سينا، حسين، دانشنامه‌ى علايى [الحكمة العلائيّة]، طبيعيات، ص 9 و 10؛ الشهرزوريّ، محمّد بن محمود، شرح حكمة الإشراق، ص 208.

ب- في النموّ والذبول تضاف أجزاء إلى الموجود المادّيّ أو تنقص منه، أمّا في التكاثف والتخلخل لا يحدث أيّ زيادةٍ أو نقصانٍ في الأجزاء[1].

ومع هٰذا فهاتان الحركتان تتشابهان من جهاتٍ أخرى كذٰلك، من بينها أنّه بما أنّ وجود موضوعٍ واحدٍ في الحركة ضروريٌّ في نظر ابن سينا، وهاتان الحركتان هما من الحركات الكمّيّة. إذن لا بدّ من أن نعتبر موضوعًا للحركة في كليهما؛ إذ تحدث هٰذه التغيّرات فيه. ويعتبر ابن سينا "الصورة النوعيّة" الّتي تُنسَب إليها صفات الموجودات وعوارضها موضوعًا للحركة، ويُعبّر عنها "طبيعة النوع الحاملة للأعراض"، وحسب اعتقاده ما دامت هٰذه الطبيعة موجودةً لا يتغيّر النوع ولا تفسد الصورة الجوهريّة[2].

إلى جانب بحث التغيّرات يُطرَح اصطلاح "الانقلاب" كذٰلك. في الانقلاب الفلسفيّ يتحوّل شيءٌ إلى شيءٍ آخر، وحسب ابن سينا يكون الانقلاب في حال ما إذا فقدت المادّة الفلسفيّة صورةً، وقبلت صورةً أخرى، ويسمّي هٰذه الظاهرة "انقلاب العين"[3]، ويدّعي أنّ هٰذا الانقلاب يحدث في الكون والفساد.

«الجسم إذا لم تنفصل صورته عن مادّته لا يقبل الكون والفساد، والجسم الّذي قد تنفصل صورته عن مادّته يقبل الفساد، ولأنّ مادّة الجسم لا تبقى

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 2، الكون والفساد، ص 140؛ رسائل ابن سينا، ص 32.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 102.

(3) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلٰهيّات)، ص 137.

دون صورةٍ؛ لا بدّ أن تتعلّق مادّته بصورةٍ أخرى»[1].

وحتّى مع قبوله للكون والفساد في العناصر الأربعة الّتي يعتبرها القدماء أساس وجود الموجودات المادّيّة، فإنّ ابن سينا يعتبر هٰذا النوع من الانقلاب جائزًا فيها[2]، بل ويوسّع دائرة الانقلاب أكثر من هٰذا ويعتقد أنّه بانضمام هٰذه العناصر الأصليّة إلى بعضها تتهيّأ الأرضيّة لقبول الصورة النباتيّة، وبطيّها للتغيّرات التدريجيّة ووصولها إلى نهاية كمالها تصبح مستعدّةً لقبول الصورة الحيوانيّة، والحيوان كذٰلك على هٰذا النحو بوصوله إلى أعلى درجةٍ وجوديّةٍ له يكون مستعدًّا لقبول الصورة الإنسانيّة[3].

بتوفّر هٰذه المعطيات الفلسفيّة يصل ابن سينا إلى تفسير تغيّرات الموجودات الحيّة، ابتداءً من العناصر المشكّلة لها إلى تشكّل الموجودات العضويّة مثل الإنسان. في المدرسة السينويّة نظام الطبيعة في حال تشكّلٍ وتغيّرٍ من البسيط إلى المعقّد، حسب رأيه جميع الأجهزة العضويّة تتشكّل من العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، وتتركّب هٰذه العناصر مع بعضها بشكلٍ متناسبٍ، وتنتج أمزجةً مختلفةً، ويتشكّل عالم الطبيعة، بعد هٰذا تخرج إلى الوجود الموجودات غير العضويّة أو الجمادات المعدنيّة، ثمّ يأتي دور تشكّل الموجودات الأعقد، وأوّل هٰذه الموجودات هي النباتات الّتي تتشكّل مادّتها من الامتزاج

---

(1) ابن سينا، حسين، دانشنامه‌ى علايى [الحكمة العلائيّة]، طبيعيات، ص 135.

(2) الرازيّ، فخر الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 173.

(3) ابن سينا، الحسين، النجاة من الغرض في بحر الضلالات، ص 319.

والتغيّر الفجائيّ ـ الكون والفساد ـ للعناصر الأربعة[1]، السرّ في تعقيد النباتات مقارنةً بالمعادن هو أنّ النباتات بالإضافة إلى الخصوصيّات الجسمانيّة الموجودة في المعادن تكشف عن سلوكاتٍ تختصّ بها دون المعادن كالنموّ والرشد والتغذية والتناسل، ومن وجهة نظرٍ سينويّةٍ، هٰذه السلوكات ناتجةٌ عن "النفس النباتيّة" الّتي تُفاض من الفاعل الإلٰهيّ كصورةٍ نوعيّةٍ فلسفيّةٍ[2]، وتتّحد مع المواد المشكّلة للنبات اتّحادًا حقيقيًّا[3]، ومن هنا فصاعدًا تتولّى "النفس النباتيّة"، الّتي تُعَدّ من بين الفواعل الطبيعيّة، عمليّة تغيير مادّة النبات وتدبيرها، وذٰلك بتسييرها وتسخيرها قوًى كالغاذية والنامية والمولّدة[4]، بحيث تورد الغذاء أو الموادّ الأوّليّة عن طريق القوّة "الغاذية" إلى

---

(1) ابن سينا، الحسين، المبدأ والمعاد، ص 92.

(2) مع أنّ إثبات النفس في الفلسفة الإسلاميّة يشبه الصورة النوعيّة، ولٰكنّها تختلف عن الصورة النوعيّة اختلافين أساسيّين؛ الأوّل في طريقة التصرّف، والثاني في نوع اختلاف الآثار. حسب اعتقاد الفلاسفة المسلمين، تصدر عن النفس آثارٌ ليست على وتيرةٍ واحدةٍ، أمّا الصورة فتصدر عنها آثار ذات وتيرةٍ واحدةٍ؛ ولهٰذا السبب تُنسَب النفس في الفلسفة الإسلاميّة إلى الموجودات ذات الروح، والصورة إلى الموجودات الّتي لا روح لها. لمزيدٍ من المطالعة راجع: عبوديت، عبدالرسول، درآمدى بر نظام حكمت صدرايى [مدخلٌ لنظام الحكمة الصدرائيّة]، ص 59ـ62، مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 4، ص 157.

(3) ابن المرزبان، بهمنيار، التحصيل، ص 726.

(4) تُقسَم أفعال النفس إلى قسمين: القسم الأوّل التصرّفات الّتي تقوم بها في البدن، من أجل حفظ تكامل البدن نفسه، والّتي يُطلَق عليها "التدبير"، والقسم الثاني التصرّفات الّتي تقوم بها في البدن من أجل الارتباط مع الطبيعة من أجل تكاملها، ويُطلَق عليها "التصرّف". لمزيدٍ من المطالعة راجع: عبوديت، عبدالرسول، درآمدى بر نظام حكمت صدرايى [مدخلٌ لنظام الحكمة الصدرائيّة]، ص 284ـ286.

البدن، وتضمّها إلى البدن عن طريق القوّة الهاضمة والقوى الأخرى؛ لكي يتمكّن الشخص من مواصلة العيش، ثمّ تستفيد النفس النباتيّة من الغذاء المهضوم بالاستعانة بالقوّة النامية؛ من أجل رشد النبات ونموّه؛ ليصل الدور إلى القوّة المولّدة الّتي تستعين بها النفس النباتيّة في عمليّة التناسل[1]. يوضّح ابن سينا أكثر، وبشكلٍ أفضل النقاط الخفيّة لوجهة نظره هٰذه في موضعٍ آخر:

«الغذاء الّذي يرد بدن الكائن يفسد ويضمحل، ويستحيل ليشكّل كائنًا آخر، وبهٰذه الطريقة ينمو الموجود الحيّ؛ لهٰذا يلزم أن يدخل هٰذا الغذاء إلى الموجود الحيّ وينفذ إلى أنحائه، ويشكّل جسمه، ويقوم الموجود الحيّ حسب نوعه بارساله إلى جميع أجزائه، في حين أنّ النوع يبقى في شخص هٰذا الموجود»[2].

بالتدقيق في العبارات السابقة يمكن أن نفهم طبيعة التغيّرات، والحركات الّتي تُعمِلها النفس النباتيّة عن طريق القوى في الموادّ الغذائيّة بعد دخولها في البدن، وحركتها المكانيّة فيه عن طريق العضلات والأعضاء الخارجيّة[3]، وهٰذه بعض أهمّ هٰذه التغيّرات:

---

(1) ابن سينا، الحسين، المبدأ والمعاد، ص 92، لمزيدٍ من المطالعة راجع: فياضى، غلام رضا، علم النفس الفلسفيّ، ص 114، عبوديت، عبدالرسول، درآمدى بر نظام حكمت صدرايى [مدخلٌ لنظام الحكمة الصدرائيّة]، ص 167.

(2) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 2، الكون والفساد، ص 140؛ ابن مرزبان، بهمنيار، التحصيل، ص 682.

(3) يقال لهٰذه القوى في الفلسفة القوى المحركة "النزوعية"، أو "الفاعلة". لمزيدٍ من المطالعة راجع: عبوديت، عبدالرسول، درآمدى بر نظام حكمت صدرايى [مدخل لنظام الحكمة الصدرائية]، ص 166.

أ- بتدبيرٍ من النفس النباتيّة تُرَدُّ أجزاء المواد الغذائيّة إلى البدن، بعد ذٰلك تخضع لعمليّة التغذية والهضم، وتُجَزَّأُ في عمليّة "الكون والفساد"، وتفقد صورتها وتأخذ صورةً أخرى تتناسب مع حاجة ذٰلك الموجود.

ب- عندئذٍ توصلها النفس النباتيّة بحركةٍ مكانيّةٍ جديدةٍ إلى أحد أعضاء البدن، وبمساعدةٍ من القوّة النامية تتهيّأ أرضيّة رشد ذٰلك العضو ونموّه، وبالتأكيد فإنّ نموّ الأعضاء يؤدّي إلى نموّ هٰذا الموجود، ولمّا كانت الصورة النوعيّة لذٰلك الموجود لم تتغيّر، فإنّ ما حدث هو الحركات الكمّيّة[1] فقط، ومن هنا فإنّه يُعبّر عن النموّ بـ"الحركة في الكمّ الّتي تتمّ عن طريق الغذاء"[2].

ج- إلى جانب هٰذه الحالات، تقوم النفس النباتيّة بمساعدةٍ من القوّة المولّدة أو التناسل بتهيئة الموادّ الغذائيّة الإضافيّة؛ من أجل إنشاء موجودٍ يشبه ذٰلك الموجود، هنا كذٰلك تقوم النفس النباتيّة - في الحقيقة - بجمع هٰذه المواد الغذائيّة إلى جانب بعضها، وتُنقَل تلك الأجزاء عن طريق الحركة المكانيّة إلى رحم الموجود الأنثويّ؛ لكي تُفاض عليه نفسٌ تُشبِه نفس الوالدين.

بتجميع هٰذه التغيّرات الّتي تحدث في أنثى النبات، يمكن أن نصل إلى هٰذه النتيجة، وهي أنّه في تفسير ابن سينا ما دام نوع الموجود لم يتغيّر فإنّ أكثر

---

(1) في موضعٍ آخر من كتاباته، مع أنّ ابن سينا يؤكّد على أنّ النموّ كمّيٌّ ولٰكنّه في تفسيره لموضوع هٰذه الحركة يعارضه كثيرٌ من الشكّ. لمزيدٍ من المطالعة راجع: ابن سينا، الحسين، المباحثات، ص 50.

(2) ابن سينا، دانشنامهى علايى [الحكمة العلائيّة]، طبيعيات، ص 8؛ رسائل ابن سينا، ص 32، الطوسيّ، الخواجة نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 241؛ الكاتبيّ القزوينيّ، عليّ بن عمر، حكمة العين وشرحه، ص 432.

التغيّرات الّتي تحدث فيه هي من أقسام الحركة أو التغيّر التدريجيّ، وحسب اعتقاد ابن سينا مع استمرار هٰذه التغيّرات تتهيّأ الأرضيّة لقبول "النفس الحيوانيّة"، بتوفّر المزاج المعتدل؛ ولهٰذا السبب تترك النفس النباتيّة مكانها للنفس الحيوانيّة خلال التغيّر الآنيّ، أو ما يُسمّى الكون والفساد، وبحلول النفس الحيوانيّة يبدأ الموجود الحيّ في تدبير هٰذه النفس في مستوًى أعلى، وتتهيّأ شيئًا فشيئًا الظروف لقبول "النفس الإنسانيّة" من طرف المادّة[1]، ولٰكن مع أنّ هٰذه التغيّرات تحدث في الموجود الحيّ على مستوًى مادّيٍّ وقابلٍ للمشاهدة، إلّا أنّ ابن سينا بسبب رفضه للحركة الجوهريّة لا يعتقد بالتغيّر التدريجيّ والتراكميّ للنفس النباتيّة والحيوانيّة أو الإنسانيّة، ويعتقد أنّ ماهيّة الأشياء ونوعها ثابتةٌ وأنّ «أيّ تغيّرٍ جوهريٍّ [وأساسيٍّ] يحدث في الطبيعة يُفسّر بأنّ صورةً جوهريّةً قد زالت وفسدت، وحلّت صورةٌ جديدةٌ، مثلًا الموجود الّذي يطوي المراحل الجماديّة والنباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة، حينما يريد الانتقال إلى المرحلة النباتيّة تفسد صورته الجماديّة، وتحلّ محلّها الصورة النباتيّة، وكذٰلك بالنسبة للصور النباتيّة الّتي قد تكون متعدّدةً تفسد إحداها وتحدث الأخرى»[2]. يوضّح ابن سينا هٰذه النقطة جيّدًا في عبارة له فيقول:

«وسنبيّن لك أيضًا في الفلسفة الأولى أنّ الصورة الجوهريّة لا تقبل الاشتداد والضعف ببيانٍ أشرح، لٰكنّه لمّا رأى أنّ المنيّ يتكوّن حيوانًا يسيرًا يسيرًا، والبذر يتكوّن نباتًا يسيرًا يسيرًا، توهّم من ذٰلك أنّ هناك حركةً، والّذي

---

(1) ابن سينا، الحسين، المبدأ والمعاد، ص 92_96.

(2) مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار [مجموعة الآثار]، ج 11، ص 460.

يجب أن يعلم هو أنّ المنيّ إلى أن يتكوّن حيوانًا، تعرض له تكوّناتٌ أخرى تصل ما بينها استحالاتٌ في الكيف والكمّ، فيكون المنيّ لا يزال يستحيل يسيرًا يسيرًا، و هو بعد منيٌّ، إلى أن تنخلع عنه صورة المنويّة، ويصير علقةً، وكذٰلك حالها إلى أن تستحيل مضغةً، وبعدها عظامًا وعصبًا وعروقًا وأمورًا أخر لا ندركها، وكذٰلك إلى أن يقبل صورة الحياة، ثمّ كذٰلك يستحيل ويتغيّر إلى أن يشتدّ فينفصل. لٰكنّ ظاهر الحال توهّم أنّ هٰذا سلوكٌ واحدٌ من صورةٍ جوهريّةٍ إلى صورةٍ جوهريّةٍ أخرى، ويظنّ لذٰلك أنّ في الجوهر حركةً وليس كذٰلك، بل هناك حركاتٌ وسكوناتٌ كثيرة»[1].

وحيث إنّ هناك «انفصالًا ما بين الصورة القبليّة والصورة البعديّة»[2] حسب رأي ابن سينا، يمكن أن نستنتج أنّ هٰذا الفيلسوف يبيّن التغيّر في الأجهزة العضويّة باستعمال اصطلاحي الحركة والكون والفساد، ففي رأيه يُعتبر التغيّر الأصليّ في الأجهزة العضويّة نوعًا من التغيّر التدرّجيّ والحركة، ما دام لم يتغيّر من نوعٍ إلى نوعٍ آخر، ولٰكن في مقابل ذٰلك كلّما انتهت التغيّرات التدريجيّة إلى نهايتها وكمالها، تتهيّأ الأرضيّة لتبدّل نوعٍ إلى نوعٍ آخر بالتغيّر الدفعيّ والكون والفساد، ويشبه هٰذا التغيّر الدفعيّ في الطبيعيّات الحديثة ما يسمّيه علماء الأحياء مثل دوكنز بـ "الطفرة"، وما يحدث في هٰذه العمليّة في الحقيقة هو نوعٌ من التغيّر الفجائيّ وغير المنتظر بعد التغيّر التدريجيّ في الجهاز العضويّ، وبانقطاعه تكون الأرضيّة قد تهيّأت لبداية تغيّرٍ تدريجيٍّ آخر؛

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء، الطبيعيّات، ج 1، ص 101.

(2) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 6، ص 760.

ولهٰذا السبب لم تعد الطفرة الوراثيّة إلّا "كونًا وفسادًا" فلسفيًّا، وفي هٰذا الصدد يقول أحد الفلاسفة المعاصرين:

«كون تبدّل حركةٍ إلى حركةٍ أخرى دفعيًّا وغيرَ مُنتظَرٍ هما صفتان للطفرة، ولا شكّ في أنّ كون وجود الشيء قابلًا للانتظار أو لا هو صفةٌ ذهنيّةٌ، يمدّها الذهن للشيء بواسطة كونه منتظرًا أو لا، وهٰذا الأمر لا يمكن أن نعتبره وصفًا واقعيًّا للواقعيّات، يبقى فقط الانتقال السريع من حركةٍ إلى حركةٍ أخرى، أو بتعبيرٍ آخر الحدوث السريع لحركةٍ بين حركتين مخالفتين بحيث تربطهما ببعضهما، وهٰذا المعنى في الحقيقة ليس واقعيّةً أخرى زائدةً على واقعيّة الحركة تبحثها الفلسفة، ومن هنا يتّضح أنّ البحث عن الطفرة ليس له قيمةٌ فلسفيّةٌ [مستقلّةٌ إلى جانب بحث الحركة والكون والفساد]»[1].

ولٰكن هل هٰذا التفسير يتناسب ونظريّة محوريّة الجين لدوكنز؟ كنّا قد بيّنّا أنّ نظريّة هٰذا العالم «تنظر إلى الطبيعة من وجهة نظرٍ جينيّةٍ بدل أن تركّز على

---

(1) الطباطبائيّ، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 2، ص 479 (بتلخيصٍ وتصرّفٍ طفيفٍ). يوضّح الأستاذ مطهري ذٰلك فيقول: «وقد تكون الطفرة فلسفيّةً بمعنًى آخر، قال الفلاسفة السابقون: "إنّ الطفرة في الحركة مستحيلةٌ"، وهي أن يجمع المتحرّك بين المقطع السابق والمقطع اللاحق دون أن يطوي مقطعًا من الحركة، مثلًا في الحركة المركّبة من عشرة مقاطع، يقوم بالوصل بين المقطع الأوّل والمقطع العاشر دون أن يطوي المقاطع الثمانية الوسطى، والطفرة مستحيلةٌ؛ لأنّ المقطع العاشر في المثال المذكور لديه فعليّةٌ يكون إمكانها في المقطع التاسع حسب الفرض، وتحقّق المقطع العاشر دون المقطع التاسع يستلزم تحقّق فعليّةٍ لم يكن لها إمكانٌ قبلها، والإمكان الموجود في المقطع الأوّل كذٰلك هو إمكان القطعة الثانية لا العاشرة» [انظر: مجموعهى آثار (مجموعة الآثار)، ج6، ص 841].

الموجود الحيّ»[1]. هٰذه العبارة تبيّن بكلّ وضوحٍ أنّه في هٰذه النظرة الاختزاليّة، لا مكان للصورة الفلسفيّة ـ الّتي تحوز نصيبًا وافرًا في التفسيرات الفلسفيّة ـ وأنّ تفسير دوكنز منحصرٌ في العناصر والأجزاء القابلة للمشاهدة، الّتي تشكّل جانبًا فقط من المادّة الفلسفيّة، بالإضافة إلى هٰذا، ليست التغيّرات ـ ابتداءً من العناصر المعدنيّة إلى الجين، ومن الجين إلى تشكّل النوع ـ في نظر دوكنز إلّا حركاتٍ مكانيّةً ووضعيّةً تؤثّر في حصول ارتباطٍ تصادفيٍّ بينها وتشكّل آليّة بقاء الجين وحسب.

هٰذا التفسير بسبب أقوائيّته عند استعماله في موارد الطبيعيّات حيث تكون لديه قابليّة الدفاع أكثر، ويتناغم مع علم الأحياء الحديث، يتميّز بأفضليّةٍ لا يمكن إنكارها مقايسةً مع النظرة السينويّة، ولٰكنّه حسب رأي ابن سينا عملٌ ناقصٌ وغير تامٍّ للأسباب التالية:

أ ـ حسب رأي الفلاسفة ـ مع أنّ الصورة الفلسفيّة ليست قابلةً للمشاهَدة كبعض الأجزاء، ولٰكن من حيث إنّها أمرٌ مادّيٌّ ـ يجب أن يخصَّص لها حيّزٌ في تفسير تغيّر الموجودات، وإهمال هٰذا الجزء المهمّ يعني إنكار طيفٍ عظيمٍ من التغيّرات الّتي تحدث على مستوى الصور الفلسفيّة للموجودات.

ب ـ كما اتّضح في التفسير السينويّ؛ قد يكون تغيّر الموجودات تدرّجيًّا أو دفعيًّا، وفي التغيّرات التدريجيّة كذٰلك هنالك أنواعٌ من التغيّرات المكانيّة والوضعيّة والكمّيّة القابلة للمشاهدة؛ ولهٰذا قد يدور الكلام في هٰذه المنظومة

---

(1) Richard Dawkins, The Selfish gene, preface to 1989 edition.

حول الحركة، كما قد يدور حول الكون والفساد، ولٰكن في تفسير دوكنز ليس هناك إلّا حركاتٌ مكانيّةٌ ووضعيّةٌ، وليس هناك أيّ حديثٍ عن الكون والفساد والحركة الكمّيّة. والحقيقة أنّ العلمويّين أمثال دوكنز «لا يعتبرون ما نعتبره نحن "حركةً كمّيّةً" كذٰلك، وأكثر من هٰذا يقولون: إنّ هٰذا الشيء ليس إلّا انضمام ذرّاتٍ من الخارج، [ولا بدّ من الانتباه إلى أنّ] انضمام الذرّات من الخارج هو أمرٌ آخر غير الحركة الكمّيّة»[1].

وعلى كلّ حالٍ، ورغم كلّ هٰذه التباينات والمفارقات، فإنّ تفسيري دوكنز وابن سينا يتّفقان مع بعضهما في بعض النقاط المهمّة:

أ- كلاهما يعتبر الطبيعة تغصّ بالتغيّرات.

ب- دار حديث كليهما في الطبيعيّات عن التغيّرات داخل النوع، وكذٰلك عن التغيّرات من نوعٍ إلى نوعٍ آخر.

ج- يؤكّد كلاهما على قابليّة هٰذين التغيّرين الأساسيّين للتفسير.

2 - المدرسة الصدرائيّة وتفسير التغيّرات من أجزاء الطبيعة الأساسيّة

بتفحّصنا للنظام الفلسفيّ الصدرائيّ تبيّن لنا أنّ تناغم هٰذه المدرسة مع النظريّة التطوّريّة أكثر بكثيرٍ من المدرسة السينويّة. إنّ صدر المتألّهين وعلى غرار ابن سينا، مع أنّه يثبت الصورة الفلسفيّة بيد أنّه يعتبر النظرة الاختزاليّة لدوكنز وحصره لتغيّرات الموجودات في التغيّرات المكانيّة والوضعيّة أمرًا بعيدًا عن الصواب، ولٰكنّه بابتكاراته الفلسفيّة الجديدة يكون قد هيّأ الإطار الفلسفيّ

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 11، ص 308.

لنظريّة التطوّر أكثر من ذي قبل، ومن بين هٰذه الابتكارات "التشكيك في الوجود" و"الحركة الجوهريّة". وسنحاول أن نلقي نظرةً عابرةً على بعض الأفكار الفلسفيّة لهٰذا الفيلسوف الّتي قد تساعد على التعمّق في هٰذه النظريّة.

أ- الحركة الجوهرية وتوسعة دائرة تغيرات الموجودات الحية إلى الجزء الأساسي

لا تنحصر التغيّرات التدريجيّة، أو الحركة في نظر صدر المتألّهين في التغيّرات العرضيّة للموجودات (أي المكان والوضع والكمّ والكيف) فقط، بل حتّى ذات الموجودات وجوهرها في حال تغيّرٍ، ومن هنا فهو رغم كونه مثل ابن سينا يفسّر تغيّرات الموجودات الحيّة باستعمال اصطلاحي الحركة (التغيّر التدريجيّ) والكون والفساد (التغيّر الدفعيّ) ويقبل إلى حدٍّ ما[1] تفسيره على المستوى المحسوس (من العناصر الأربعة إلى تشكيل أجزاء الموجود الحيّ)، ولٰكنّه بقبول الحركة الجوهريّة يقتفي آثار التغيّرات إلى حدّ الأجزاء الأساسيّة للموجودات الطبيعيّة. تستند الحركة الجوهريّة على قاعدة أنّ «الصورة أو كلّ الجسم أو هيولى الجسم وصورته»[2] في حال تغيّرٍ وسيلانٍ، وبعبارةٍ أخرى، تشمل هٰذه الحركة بالإضافة إلى التغيّر التدريجيّ للأجزاء القابلة للمشاهدة في الموجود الحيّ، التغيّر التدريجيّ للجزء الأساسيّ في الجهاز العضويّ وهو المادّة والصورة الفلسفيّة، ومن هنا لا يبقى جزءٌ من الجهاز العضويّ إلّا ويدخل في دائرة الحركة والتحوّل.

---

(1) مع أنّه يمكن إيجاد اختلافاتٍ متعدّدةٍ في هٰذا الباب بين هٰذين الفيلسوفين، إلاّ أنّ هٰذه الاختلافات لا تؤدّي إلى بونٍ كبيرٍ في هٰذا البحث، ولهٰذا نصرف النظر عن الغوص فيها.

(2) عبوديت، عبدالرسول، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 84.

«طبيعة أجسام هٰذا العالم أنّها جوهرٌ وحقيقةٌ في حال تغيّرٍ وتجدّدٍ[1]. فإذن العالم بجميع أجزائه أفلاكه وكواكبه وبسائطه ومركّباته حادثةٌ كائنةٌ فاسدةٌ، وكلّ ما فيه في كلّ حينٍ موجودٌ آخر، وخلقٌ جديدٌ»[2].

ب- الحركة الجوهرية أساس الحركات العرضية

لمّا كان الجوهر هو الجزء الأساسيّ، وغير القابل للمشاهدة لكلّ موجودٍ ماديٍّ، ولمّا كانت الموضوعات الحسّيّة والقابلة للتجربة في العلوم التجريبيّة والأحيائيّة هي الّتي تدخل في دائرة البحث فقط، يمكن الاستنتاج أنّ البحث عن الحركة الجوهريّة "فلسفيٌّ وعقليٌّ، لا علميٌّ وتجريبيٌّ"[3]. وفي الوقت نفسه وبسبب الارتباط الوثيق والمتبادل بين الحركات العرضيّة القابلة للمشاهدة والحركة الجوهريّة؛ فإنّ صدر المتألّهين يستعين بهٰذه الحركات لإثبات الحركة الجوهريّة ومواصفاتها، ويبيّن في أحد براهين الحركة الجوهريّة أنّ الأعراض الموجودة في جوهرٍ ما مشخّصةٌ له أو على الأقلّ من العلامات المشخّصة؛ ولهٰذا السبب كان أيّ تغيّرٍ يحدث في مقادير الشيء وألوانه وأوضاعه علامةً على حدوث تغيّراتٍ في الجوهر الجسمانيّ، وهٰذا التغيّر هو الحركة الجوهريّة[4].

بالإضافة إلى هٰذا، يعتقد صدر المتألّهين أنّ الارتباط بين الحركة العرضيّة والحركة الجوهريّة هو بالقدر الّذي تكون فيه الحركة، هٰذه الحقيقة المتجدّدة

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، ج 7، ص 19؛ الشواهد الربوبيّة، ص 85.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 7، ص 298.

(3) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 362.

(4) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 104؛ رسالة الحدوث، ص 57.

باستمرار هي الفاعل القريب للحركات العرضيّة.

«إنّ العلّة القريبة للحركة الطبيعيّة العرضيّة كالكمّيّة والكيفيّة والأينيّة والوضعيّة لا بدّ أن تكون جوهرًا متبدّل الهويّة والوجود»[1].

هٰذا الكلام يعني أنّ جميع المقولات العرضيّة تتغيّر عن طريق الحركة الجوهريّة[2]، وأنّ «الجسم دائمًا في حال تجدّدٍ مستمرٍّ لحظةً بلحظةٍ مع جميع أعراضه وصفاته»[3]، وبعبارةٍ أخرى، الحركات القابلة للمشاهدة في الموجودات الحيّة مثل الانتقال المكانيّ أو الوضعيّ، أو النموّ والرشد، هو نتيجة سيلان الجوهر اللامرئيّ للموجودات وتغيّره.

جـ- امتداد الجوهر.. إثبات حلقة الوصل وإبطال الماهوية

«التشكيك في الوجود» أحد ابتكارات فلسفة صدر المتألّهين الّتي توحي بنوعٍ من الترابط في عالم الطبيعة، مفاد نظريّته هٰذه أنّ الحقيقة الخارجيّة للوجود هي حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكةٌ وذات مراتب، وعلى هٰذا الأساس «فإنّ الواقعيّات الخارجيّة الأصيلة ليس أيٌّ منها من سنخ الماهيّة، ... وهي حقائق غير متباينةٍ، بل جميعها من سنخٍ واحدٍ»[4].

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 8، ص 247.

(2) الطباطبائيّ، محمّدحسين، تعليقةٌ على الأسفار الأربعة: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 62.

(3) عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 88.

(4) المصدر السابق، ج 1، ص 231.

«الوجود حقيقةٌ واحدةٌ، ساريةٌ في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك»[1].

بالإفصاح عن تسانخ الموجودات في الخارج، تصبح الاختلافات الماهويّة أمرًا ذهنيًّا وغير حقيقيٍّ، وأمّا الموجودات أو «أفرادها وآحادها إنّما تختلف بالشدّة والضعف الذاتيين، والتقدّم والتأخّر الذاتيّين والشرف والخسّة الذاتيّين»[2].

علاوةً على هٰذه الابتكارات، يعتبر تركيز هٰذه الفيلسوف على اتّصال التغيّرات في تبدّل الأنواع من جملة العناصر الّتي تقدّم مساعدةً عظيمةً للتقارب أكثر بين أفق الفلسفة ونظريّة التطوّر، وبتأكيد صدر المتألّهين على أنّ «الامتداد الجوهريّ ـ خلافًا لما يظنّه أكثر الناس ـ حقيقيٌّ، وقابلٌ للفهم والمشاهدة»[3]، ويكون الانفصال بين أنواع الموجودات ـ الّذي يمتدّ أصله إلى الماهويّة الّتي يقول بها الفلاسفة السابقون ـ قد انهار، وبهٰذا تكون جميع الموجودات الحيّة، أو غير الحيّة في الطبيعة في طيفٍ وامتدادٍ واحدٍ. يقول أحد الفلاسفة المعاصرين في توضيحه لوجهة نظر صدر المتألّهين:

«محصّل ما أفاده [صدر المتألّهين]... أنّ هٰذه الطبائع الجسميّة الجوهريّة غير متغايرةٍ، ولا منفصلٌ بعضها عن بعضٍ، بل هي واحدةٌ متّصلةٌ، وطبيعةٌ جوهريّةٌ فاردةٌ سيّالةٌ بذاتها»[4].

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 117.

(2) المصدر السابق، ج 9، ص 186، واعتبر كذٰلك في موضعٍ آخر الكمال والنقص من بين اختلافات حقيقة الوجود. لمزيدٍ من المطالعة راجع: المصدر السابق، ج 1، ص 263 و264.

(3) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحاشية على الإلٰهيّات، ص 59.

(4) الطباطبائيّ، محمدحسين، تعليقةٌ على الأسفار الأربعة: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 135.

العبارات المذكورة سابقًا، لها على الأقلّ نتيجتان؛ الأولى: أنّ جوهر جميع الموجودات واحدٌ، وليس فقط كلّ نوعٍ من الموجودات يدخل ضمن سلسلةٍ تشكيكيّةٍ، بل كلّ موجودٍ من النوع الواحد كذٰلك يدخل ضمن هٰذه السلسلة، بحيث يكون وجود كلّ موجودٍ بعديٍّ أفضل مرحلةً وأشدّ للموجود القبليّ.

والثانية: أنّ بين الموجودات حدًّا مشتركًا، أو "حلقة وصلٍ"، وعلى كلّ موجودٍ أن يعبر من خلال هٰذا الجسر؛ لكي يتغيّر إلى موجودٍ آخر، إنّ قبول اتّصال التغيّرات، وكون الطبيعة طيفًا، وإبطال الماهويّة، وانتماء الموجودات إلى طيفٍ يمتدّ من البسيط إلى المركّب، وحلقة الوصل بينها، كلّها عناصرُ يمكن مشاهدتها في نظريّة التطوّر الداروينيّة والدوكنزيّة.

«يتبيّن هناك أنّ لديه ترديدًا في ذهنه [حول ما إذا كانت هناك حلقة وصلٍ بين الأنواع]، فيقول: إنّه إذا كان الماء يتحوّل إلى بخارٍ، والبخار إلى ماءٍ، فلا بدّ أن يكون أحدهما أكمل والآخر أنقص، وما بينهما حلقة وصلٍ يتحوّل الماء إليها أوّلًا، وهٰذا لا يعني أنّ الماء ينعدم وتوجد حلقة الوصل. يعتقد الملّا صدرا أنّ وضع المرجان بين الجماد والنبات هو نفس الأمر كذٰلك، فالمرجان شيءٌ أعلى من مرتبة الجماد بدرجةٍ، وأقرب إلى مرتبة النبات، ولٰكن لا يمكن تسميته لا جمادًا ولا نباتًا، ويعتقد كذٰلك أنّ هناك موجودًا متوسطًا يسمّى "الوقواق"[1] بين الحيوان والنبات، وهٰذا لا يعني أن يتحوّل النبات فجأةً إلى

---

(1) الواق شجرٌ صينيٌّ شبيهٌ بشجر الجوز وخيار الشنبر، ويحمل حملًا كصورة الإنسان، فإذا انتهت الثمرة سمع السامع منه واقواق مرّاتٍ، ثمّ يسقط، «ولأهل الجزائر وأهل الصين في ذٰلك تفاؤلٌ وزجرٌ بتلك الأصوات»: الأنصاريّ الدمشقيّ، أبو طالب، نخبة الدهر في عجائب البرّ

حيوانٍ، فالنبات ما لم يطوِ المرحلة المتوسّطة لا يتحوّل إلى حيوانٍ، وعلى هٰذا المنوال يعتبر الملّا صدرا القرد مرحلةً متوسّطةً بين الحيوان والإنسان»[1].

يشير صدر المتألّهين في عبارةٍ إلى النقاط السالفة الذكر فيقول:

«فالطبيعة قابلةٌ للاشتداد والتضعّف، ولو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والتضعّف والتضادّ، ويوجد لها حدٌّ جامعٌ، ومرتبةٌ مشتركةٌ هي أخيرة مراتب الشدّة لبعضها، وأولى مراتب الضعف لبعضٍ آخر، أو بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء، أو تلطّف الماء؛ لزم خلوّ المادّة عن صور العناصر كلّها في زمانٍ وهو ممتنعٌ. فالماء إذا استحال هواءً بلغ في لطافته إلى درجةٍ هي آخر درجات الماء في اللطافة، وأوّل درجات الهواء في الكثافة، ومثل هٰذه الواسطة توجد بين المركّبات أيضا كالمرجان بين الجماد والنبات، والوقواق بين النبات والحيوان، والقردة بين الحيوان والإنسان»[2].

والبحر، ص 149؛ لمزيد من المطالعة راجع: فرهنگ دهخدا، واژهی واقواق؛ فرهنگ نفيسى، ج 5، ص 3821.

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 11، ص 542 و543 (بقليلٍ من التلخيص)

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة، ص 87.

نعم قد ذكر صدر المتألّهين أيضًا كلامًا شبيهًا بهٰذا في كتابه الأسفار الأربعة ج 5، الفصل 18، ص 343. وهٰذه الرؤية لا تقتصر على صدر المتألّهين، فلبعض الحكماء من قبيل أبي علي مسكويه له كلامٌ شبيهٌ بهٰذا أيضًا، فهو يقول في كتاب (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، ص 76: «فإذا بلغ [الجماد] إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هٰذه الصورة أفضل من الجماد... وهٰذه الحالة الزائدة في النبات الّتي شُرِّف بها على الجماد تتفاضل؛ وذٰلك أنّ بعضه يفارق الجماد مفارقةً يسيرةً كالمرجان

وأشباهه. ثمّ تقوى هٰذه الفضيلة فيه حتّى يصير بعضه على بعضٍ، حتّى يبلغ إلى أفقه ويصير في أفق الحيوان... فحينئذٍ تتميّز قواها، ويحصل فيها ذكورةٌ وأنوثةٌ، وتقبل من فضائل الحيوان أمورًا تتميّز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل... فإذا تحرّك النبات، وانقلع من أفقه، وسعى إلى غذائه ولم يتقيّد في موضعه، إلى أن يصير إليه غذاؤه، وكُونّت له آلاتٌ أخر يتناول بها حاجاته الّتي تكمّله فقد صار حيوانًا... وهٰذه الآلات تتزايد في الحيوان من أوّل أفقه، وتتفاضل فيه... فلا يزال يقبل فضيلةً بعد فضيلةٍ... ثمّ لا تزال هٰذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتّى يقرب من أفق الإنسان».

وعبارة مسكويه في كتاب (الفوز الأصغر) ص 90 أوضح بكثيرٍ؛ إذ يقول: «ثمّ يقرب من آخر مرتبة البهائم، ويصير في أفقه الأعلى، وفي أوّل مرتبة الإنسان، وهٰذه المرتبة وإن كانت شريفةً من مراتب الحيوانات وأفضلها فهي خسيسةٌ دنيّةٌ، بعيدة من مرتبه الإنسان، وهي مراتب القرود وأشباهها من الحيوانات الّتي قاربت الإنسان في خلقته الإنسانيّة، وليس بينها وبينه إلّا اليسير الّذي إن تجاوزه صار إنسانًا»، وكذٰلك عزيز الدين النسفيّ في كتاب (انسان كامل) ص 411 و412 في باب طبقات الموجودات وتطوّرها يقول: «النفوس الجزئيّة تأتي من العالم العلويّ الأوّل إلى العناصر والطبائع... والمقصود من كلّ هٰذا التجاذب والجهد هو أن تتربّى النفوس الجزئيّة الّتي في العناصر، وتنمو وتحصل على قابليّة العروج وتتحوّل إلى نباتٍ، وأوّل صورةٍ من صور النباتات الّتي تحصل عليها هي صورة الطحلب، وهٰذا الطحلب نباتٌ أخضر يتواجد في الماء، ثمّ يتدرّج في المراتب، ويصبح بصورة أشجارٍ ونباتاتٍ إلى درجةٍ يقترب فيها الشجر من الحيوان، كما هو الحال في شجرة النخل وشجرة اللفاح وشجرة الواقواق، وتبقى في هٰذه المرتبة بعض آلافٍ من السنين الأخرى، تتربّى بواسطة حركة الأفلاك والأنجم، وفي هٰذه المرتبة يكون اسمها النفس النباتيّة، ثمّ تتحوّل إلى النفس الحيوانيّة، وأوّل صورةٍ تنالها من صور الحيوان هي صورة الخراطين، وهٰذه الخراطين هي ديدانٌ حمراء طويلةٌ رفيعةٌ توجد في الطين والأرض الرطبة، ثمّ تتدرّج في المراتب، وتنال بالتدريج صورة الحيوانات إلى درجةٍ يقترب فيها الحيوان غير الناطق من الحيوان الناطق، من قبيل الفيل والقرد والنسناس، وتبقى بضع سنواتٍ أخرى في هٰذه المرتبة، تتربّى بواسطة حركة الأفلاك والأنجم ويكون اسمها في هٰذه المرتبة النفس الحيوانية، ثمّ يصبح الحيوان إنسانًا، وأوّل صورةٍ من صور الإنسان ينالها هي صورة الزنج، ويكون اسمه في هٰذه المرتبة النفس الإنسانية؛ يعني النفس الناطقة، والنفس الناطقة في هٰذه المرتبة يقال لها النفس الأمّارة، ثمّ تتدرّج في المراتب إلى أن تصل إلى درجة الحكماء».

بالاستفادة من هٰذه الأفكار الصدرائيّة قام أحد الفلاسفة المعاصرين بتفسير نظريّة التطوّر حيث يقول:

«في نظرية تطوّر الأنواع الداروينيّة قمنا بتوافقٍ، فجعلنا أحد حدودها الزواحف، والحدّ الآخر الثدييّات، وأحدها القردة والآخر الإنسان، أي أنّنا توافقنا وكأنّ هٰذا الموجود الحيّ مثلًا بقي بين هٰذين الحدّين حدود مئةٍ سنةٍ ومئة سنةٍ أخرى بين ذينك الحدّين، ولٰكنّها كانت في الواقع في حال حركةٍ دائمةٍ ولم تبقَ ساكنةً لآنٍ واحدٍ، إذن فالأنواع الّتي نصطلح عليها هي توافقاتنا؛ ولهٰذا فصدر المتألّهين يقول إنّ الإنسان لا حدّ له... إذا قلنا مثلًا إنّ القرد نوعٌ، فهو في الحقيقة في حال تحوّلٍ دائمٍ من القرد الأوّل إلى القرد الآخر؛ ليصل إلى الحلقة المفقودة، ثمّ يكون بعد ذٰلك إنسانًا، أمّا نحن ففرضنا المرحلة من القرد الأوّل إلى القرد الآخر أمرًا ثابتًا، وقلنا إنّه مثلًا كان قردًا لمدّة مليون سنةٍ، أو خمسمئة آلاف سنةٍ»[1].

د- الحركة الاشتدادية في الجوهر

الحركة الاشتداديّة في الأعراض من بين التعاليم الفلسفيّة الّتي تفتح المجال لقبول الحركة الجوهريّة، وقد وضّح صدر المتألّهين بتبيينه لهٰذه الحركة أنّ هناك حركةً جوهريّةً اشتداديّةً في عالم المادّة، هٰذا الكلام له نتائج من بينها ما بيّنه من أنّه «كلّما كان هناك اشتدادٌ كان هناك تطوّرٌ للأنواع والتكامل»[2]،

---

(1) مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار [مجموعة الآثار]، ج 9، ص 118، الهامش

(2) المصدر السابق، ج 11، ص 400، يبيّن الأستاذ مطهري هٰذا الموضوع بالتفصيل في موضع آخر فيقول: «الحركة الاشتداديّة موجودةٌ، وفيها مراتب ودرجاتٌ، أي أنّ الشيء يرتقي من مرتبةٍ

وقبول هٰذا الكلام يقتضي أن ننظر إلى عالم المادّة، كطيفٍ يتحرّك فيه كلّ نوعٍ تدريجيًّا بالمرور على حلقاتٍ وسطيّةٍ ليصبح نوعًا آخر.

«الاشتداد ممّا يخرج الشخص من نوعه إخراجًا تدريجيًّا اتّصاليًّا إلى نوعٍ آخر بالقوّة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها»[1].

وقد بيّن اتّصال حلقات الموجودات، وكون الطبيعة طيفًا واحدًا بشكلٍ واضحٍ في عبارات أحد الفلاسفة الصدرائيّين، فقد ذكر الملّا هادي الاشتداد في العبارة التالية باعتباره حركةً متّصلةً، ويعتقد أنّ هٰذه الحركة مساوقةٌ للوحدة الشخصيّة.

«إنّ الاشتداد حركةٌ، وهي متّصلةٌ واحدةٌ، والاتّصال الوحدانيّ مساوقٌ للوحدة الشخصيّة»[2].

ولٰكن هل الحركة الجوهريّة الاشتداديّة تكامليّةٌ وصعوديّةٌ دائمًا؟ بعض الفلاسفة الصدرائيّين يعتبرون التكامل والاشتداد متساويين، وعلى هٰذا

إلى مرتبةٍ أخرى، ومن درجةٍ إلى أخرى، وكلّ مرتبةٍ من هٰذه المراتب هي نوعٌ خاصٌّ، أي أنّ جميع المراتب ليست نوعًا واحدًا، بل عندما يكون الشيء في درجةٍ ما فهو في نوعٍ من هٰذا الشيء وهٰذه الطبيعة، وعندما ينتقل إلى درجةٍ أخرى فإنّه ينتقل من نوعٍ إلى نوعٍ آخر، ويحدث ما يُصطلَح عليه بتبدّل الأنواع، وعندما يرتقي من درجةٍ إلى درجةٍ أخرى أيضا فإنّه يتحوّل من نوعٍ إلى نوعٍ آخر، ويحدث تحوّلٌ للنوع كذٰلك. لمزيدٍ من المطالعة راجع: مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 9، ص 97.

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 434.

(2) السبزواريّ، الملّا هادي، التعليقات على الشواهد الربوبيّة، ص 721.

يعتقدون أنّه على أساس تعريف الحركة «الخروج من القوّة إلى الفعل» فإنّه في كلّ حركةٍ يكون الخروج من النقص إلى الكمال أمرًا حتميًّا؛ ولهٰذا تكون الحركة من وجهة نظرٍ فلسفيّةٍ تكاملًا[1]. ولٰكن هناك بعضٌ آخر يعتقد أنّه ليس كلّ حركةٍ تكاملًا، ومن أجل إثبات كلامهم هٰذا يستندون إلى بعض الحالات التجريبيّة والقابلة للمشاهدة:

«كنّا قد علمنا أنّ تكامل الحركة، بمعنى اشتدادها وتسارعها، ليس كلّيًّا، ولا واحدٌ من تعاريف الحركة يشعر بهٰذا المطلب، ولٰكن إن كان يعني تكامل المتحرّك عند الحركة فيمكن أن نستنبط من التعريفين المذكورين أنّ المتحرّك بما أنّه يصل إلى الفعلية والكمال الجديد عن طريق الحركة فإنّه ستكون بالضرورة كلّ حركةٍ اشتدادًا ومؤدّية لتكامل المتحرّك، والّذين استنبطوا هٰذا وجدوا أنفسهم في مواجهة مشكلٍ كبيرٍ، وهو أنّ الكثير من الأشياء تتّجه إلى الضعف والذبول والزوال، وليس الأمر أنّ حركاتهم وتغيّراتهم التدريجيّة لا تزيد من كمالهم فقط، بل تنقص من كمالاتهم باستمرارٍ، وتقرّبهم من الموت والعدم، كالنباتات والحيوانات؛ فإنّها بعد مضيّ مرحلة الرشد والازدهار، تدخل مرحلة الشيخوخة والعجز، وتبدأ حركتها الذبوليّة والنزوليّة[2].

يمكننا أن نجد بعض العبارات الّتي تؤيّد هٰذه النظريّة عند صدر المتألّهين، حيث يؤكّد في بعض مؤلّفاته ـ رغم أنّه يعتبر الحركة الجوهريّة جاريةً في تمام أجزاء العالم ـ على أنّ الموجود في الحركات الجوهريّة في حال تجدّد باستمرارٍ،

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 6، ص 772.

(2) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 329.

وكأنّ موجودًا يحلّ مكان الموجود المثيل له.

فالعالم بجميع ما فيه كلّ آنٍ يوجد فيه منها شخصٌ آخر ويعدم، ويوجد مثله في آنٍ آخر، ولتعاقب الأمثال وتماثل الأبدال ظنّ أنّ الأشخاص باقيةٌ، وليست كذٰلك[1].

بالإضافة إلى هٰذا يعتقد صدر المتألّهين ـ في عبارةٍ أخرى ـ أنّ الوجود من الأمور الّتي تشتدّ وتتكامل، أو تضعف وتتناقص، وهٰذا الكلام إنّما هو دليلٌ على أنّنا في الحركة الجوهريّة نكون دائمًا في حالة تكاملٍ.

«إنّ الوجود في كلّ شيءٍ هو الأصل في الموجوديّة... وإنّ الوجود ممّا يشتدّ ويضعف ويكمل وينقص»[2].

ويمكن أن يكون من باب أنّ بعض الفلاسفة يعتقدون أنّه «كلّما كان هناك اشتدادٌ سيكون هناك تغيّرٌ تكامليٌّ»، مفهوم هٰذا الكلام أنّه إذا لم تكن هناك حركةٌ اشتداديّةٌ لن يكون هناك تكاملٌ كذٰلك.

هـ- الحركة الجوهرية في المادة والصورة وفي النفس والبدن

يضرب صدر المتألّهين ـ في الكثير من مؤلّفاته ـ مثلًا بتغيّرات الإنسان طوال عمره؛ من أجل توضيح الحركة الجوهريّة، فحسب هٰذا الفيلسوف يحدث لكلّ إنسانٍ تغيّرٌ وتحوّلٌ من بوابّة المادّة والصورة، والبدن والنفس، وعلى هٰذا الأساس فإنّ كلّ إنسانٍ ينطلق من التراب، ويطوي مسيرته التكامليّة

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، ص 297.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 324.

المادّيّة والمعنويّة إلى أن يصل إلى المرتبة الإنسانيّة، ومن هنا كان لا بدّ للإنسان من أجل أن يصل إلى مسيرته النهائيّة أن يطوي جسور الجماد، والنبات، والنطفة، والجنين، والحيوان، والطفولة، وبما أنّ هٰذه الحركة غير منبعثةٍ من طبيعة الموجودات، أو على سبيل الصدفة وإجبار فاعلٍ آخر فهي "حركةٌ ذاتيّةٌ جوهريّةٌ"[1]، ويطلق البعض على هٰذا التغيّر بـ "التغيّر الطوليّ" و"اللبس بعد اللبس"، وفي هٰذه التغيّرات الّتي تحدث في جميع الموجودات في العالم ـ بالإضافة إلى خصوصيّاتها الجديدة ـ تحافظ الصورة البعديّة على خصوصيّات الصورة القبليّة كذٰلك[2].

«الاستكمال الجوهريّ المتّصل في مادّةٍ واحدةٍ لا في موادّ منفصلةٍ ـ كاستكمالات الصورة الإنسانيّة من مبدإ تكوّنها إلى آخر تجرّدها ـ ليس بتناسخٍ... فالنفس الإنسانيّة الحادثة بحدوث مزاج الإنسان من لدن كونه منيًّا وجنينًا إلى أن تبلغ إلى مرتبة الإنسانيّة قد صادفت الدرجات النباتيّة والحيوانيّة على سبيل استكمالٍ طبيعيٍّ، حاصلٍ في كلا طرفي المادّة والصورة، والبدن والنفس، وقد سبق أنّ استكمالات النطفة الإنسانيّة وتحوّلاتها في أطوار الخلقة ـ حيث كانت جمادًا، ثمّ نباتًا ثمّ حيوانًا، ثمّ إنسانًا يكون على هٰذا الوجه، لا الّذي زعمه الجمهور ـ من أنّ ها هنا كونًا بعد فسادٍ وفسادًا بعد كونٍ [إلى ما لا نهاية]»[3].

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، مجموعة رسائل فلسفيّة، ص 85.

(2) السبزواريّ، الملّا هادي، أسرار الحكم، ص 485؛ مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 11، ص 541.

(3) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 9، ص 11.

و- الحركة الجوهرية تستلزم انقلاب الذات

إنّ أحد لوازم القول بالحركة الجوهريّة هو "انقلاب الذات"، ففي الحركة الجوهريّة «الكلام ليس عن عدم استحالة الانقلاب في الذات فقط، بل عن لزومه»[1]. فحسب هٰذا الفيلسوف، الأجزاء الأساسيّة للموجودات كذٰلك في حال تغيّرٍ، ويستمرّ هٰذا التغيّر إلى أن يتغيّر ذات الشيء كذٰلك، وهٰذا الانقلاب يختلف عمّا يعتقد به ابن سينا؛ لأنّ صدر المتألّهين رغم أنّه يوافق ابن سينا في قبوله أنّ التغيّرات تكون من نوعٍ إلى نوعٍ آخر، ولٰكنّه لا يعتبر هٰذه التغيّرات دفعيّةً، وناتجةً عن الكون والفساد مثلما يعتقد ابن سينا، بل يعتقد بالحركة الفلسفيّة ويؤكّد على تدرّجها واتّصالها.

«وقد علمت سابقًا أنّ انقلاب الحقيقة له صورةٌ صحيحةٌ، وهو أنّ للوجود استحالةً ذاتيّةً وحركةً جوهريّةً، لا بمجرد تبدّل صورةٍ إلى صورةٍ بالكون والفساد مع بقاء المادّة بشخصها، بل على النحو الاتّصاليّ التدريجيّ في نفس الصورة ووجودها[2]. الطبيعة السارية في كلّ جسمٍ ـ الّتي هي صورته ومقوّمة مادّته ـ أمرٌ متبدّل الذات، متدرجّ الهويّة الكونيّة، لا يبقى وجوده زمانين، فضلًا عن أن يكون قديمًا بشخصه[3].

وبقبول الحركة الجوهريّة وانقلاب ذات الأشياء، تكون الأرضيّة قد تهيّأت لتفسير "تبدّل الأنواع الفلسفيّ"، في هٰذا النوع من التبدّل الّذي يُعتبر أوج

---

(1) عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 115.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، ص 134.

(3) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، ص 396.

التغيّرات التراكميّة والتدريجيّة ـ الحسّية وغير الحسّيّة ـ للموجودات، يتغيّر الموجود المادّيّ من نوعٍ لآخر بطيّه لكثيرٍ من التغيّرات التدريجيّة والضئيلة، يقول أحد الفلاسفة المعاصرين رابطًا بين انقلاب الذات وتبدّل الأنواع الفلسفيّ:

«يقول صدر المتألّهين إنّ القول إنّ انقلاب الذات محالٌ، والشيء الواحد في عين وحدته لا يمكن أن يكون له ذاتان في آنين؛ مبنيٌّ على أصالة الماهيّة، ولٰكنّه بناءً على أصالة الوجود ليس محالًا أن يكون لشيءٍ ذاتان أو ماهيّتان في آنين... فيمكن أن يتبدّل نوعٌ إلى نوعٍ آخر، وبعبارةٍ أخرى يحدث تبدّلٌ للأنواع، ولٰكن تبدّل أنواعٍ فلسفيٌّ. وبناءً على أصالة الماهيّة تبدّل الأنواع محالٌ بأيّ شكلٍ من الأشكال؛ لأنّ تبدّل الأنواع هو أن تتبدّل ذاتٌ إلى ذاتٍ أخرى... عندما تكون الواقعيّة للماهيّة، والوجود أمرٌ اعتباريٌّ سيكون معنى تبدّل الذات حتمًا أن تنعدم ذاتٌ وتوجد ذاتٌ أخرى من جديدٍ»[1].

حينئذٍ يجب أن لا ننسى أنّ مجال التغيّرات في التبدّل الفلسفيّ أوسع حتّى من تبدّل الأنواع الداروينيّ التجريبيّ كذٰلك؛ لأنّ التبدّل عند داروين لا يشمل إلّا التفسير الأحيائيّ للتغيّرات الّتي تحدث على المستوى المادّيّ والقابلة للمشاهدة للأجهزة العضويّة، أمّا تبدّل الأنواع الفلسفيّ فيغطّي تفسير تغيّرات جميع الأجزاء المرئيّة وغير المرئيّة للموجودات المادّيّة، ولٰكن ومع هٰذا الاختلاف فإنّ تبدّل الأنواع الفلسفيّ بلا شكٍّ بتهيئته للأساس العقلانيّ للتطوّر الأحيائيّ يكون قد هيّأ الإطار الفلسفيّ العامّ له، ومن هنا يعتقد بعض

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 11، ص 400.

الفلاسفة المعاصرين بعدم تنافي هٰذين الرأيين، وإنّ «رأي داروين يشبه تمامًا عقيدة صدر المتألّهين في الحركة الجوهريّة»[1].

جـ- تقييم نتائج برهان دوكنز في هذا البحث والنتيجة

1- مقايسةٌ بين المذهبين الفلسفيّين الإسلاميّين ونظريّة دوكنز

بالمقايسة بين الآراء السابقة الذكر، وتبيين نقاط الاختلاف ونقاط التشابه بين نظريّة دوكنز ونظريّة الفيلسوفين المسلمين، يمكن تقييم نتائج استدلال دوكنز، والحكم عليه في هٰذا الفصل بشكلٍ أفضل. في البداية سنذكر بعض نقاط التشابه بين الطرفين:

أـ تعتبر الآراء الثلاثة الطبيعة غاصّةً بالتغيّرات.

ب- كلّ هٰذه الآراء قامت بتبيين التغيّرات داخل النوع الواحد، وكذٰلك التغيّرات من نوعٍ إلى نوعٍ آخر.

---

(1) حسن‌زاده آملى، حسن، هزار و يک كلمه [1001 كلمة]، ج 4، ص 309، يقول في بقيّة العبارة: «كما أنّ نظر صدر المتألّهين فيما يخصّ استحالات المادّة بصورٍ عديدةٍ مثل الجنين في الرحم، أنّه تغيّرٌ تدريجيٌّ لا دفعيٌّ، بحيث يطوي الجنين في الرحم جميع المراتب النباتيّة، من أسفل المراتب إلى أكملها الأقرب من الحيوانيّة؛ ليحصل بعد ذٰلك على خواصّ أدنى مرتبةٍ حيوانيّةٍ إلى أنّ تتراكم الدرجات شيئًا فشيئًا ويصبح في صورة إنسانٍ، داروين كذٰلك تصوّر أنّ العالم رحم الإنسان حيث يقول: هٰذه التدرّجات في النسل وفي الأعقاب تتراكم إلى حدّ أن تصل إلى الإنسان، وكما أنّ صيرورة الجنين حيوانًا وإنسانًا ليس دفعيًّا، فإنّ وجود الإنسان في الخارج ليس دفعيًّا، إلّا أنّه في الرحم ترجع هٰذه التدرجات إلى فردٍ واحدٍ، وفي العالم الخارجيّ ـ ليست راجعةً لفردٍ واحدٍ ـ بل للأعقاب والأولاد، وهٰذا الترقّي متقاربٌ، وغير محسوسٍ إلى درجة أنّه لا يمكن تعيين تاريخ وجود الإنسان، كما لا يمكن تعيين يوم احمرار التفاحة وحلاوة العنب الحامض».

جـ- اهتمّت الآراء الثلاثة بالطبيعيّات وعلم الأحياء، مع وجود فارقٍ وهو أنّ علم أحياء دوكنز - مقارنةً مع طبيعيّات الفلاسفة الآخرين - أكثر استحكامًا وبعثًا على الاطمئنان، وهٰذا بسبب استناده على شواهد وتحقيقاتٍ متعدّدةٍ.

أمّا الاختلافات فأهمّها:

أ- يعتبر دوكنز أنّ الأصل في الطبيعة الحيّة هو الجين، أمّا الفيلسوفان الآخران فيعتبران العناصر الأربعة والجوهر هي الأجزاء الأساسيّة للموجودات المادّيّة.

ب- ينحصر تبيين دوكنز في تفسير التغيّرات القابلة للمشاهدة للموجود، أمّا تبيين الفلاسفة فهو يشمل المستوى القابل للمشاهدة - المادّة - وكذٰلك المستوى المعقول وغير القابل للمشاهدة الصورة.

جـ- ينبع تبيين دوكنز من نظرته الاختزاليّة؛ ولهٰذا ليس فيها كلامٌ عن الصورة والمادّة الفلسفيّة، أمّا الفيلسوفان، فبرفضهم للاختزالية، يصرّون على وجود هٰذين الجزئين في جميع الموجودات المادّيّة ويبنون على أساسه تبيينهم الفلسفيّ.

د- حسب نظر دوكنز، التغيّرات في الطبيعة هي نفسها التغيّرات الجينيّة؛ ومن هنا لا تشمل التغيّرات في نظريّته إلّا الحركة المكانيّة والوضعية اللتين يعتبرهما من الحركات العرضية، أمّا في المذهب السينويّ فإنّ عالم الطبيعة علاوةً على الحركات العرضيّة السابقة يضمّ كذٰلك الحركة الكمّيّة، والكيفيّة، والتغيّرات الفجائيّة، أو ما يسمّى "الكون والفساد"، أمّا صدر المتألّهين

فيضيف إلى كلّ هٰذه التغيّرات الحركة الجوهريّة كذٰلك، ويبيّن الحركات الأخرى على أساسها.

هـ- يرتكز تبيين دوكنز على نفي الماهيّة، أمّا ابن سينا فيعتقد بوجود الماهيّة الخارجيّة. ذكرنا تبيين دوكنز في هٰذا البحث في آخر وجهة نظر صدر المتألّهين.

و- لمّا كان ابن سينا يعتقد بالتغيّرات التدريجيّة، والتغيّرات الدفعيّة، فإنّه لا يعتبر الطبيعة على امتدادٍ واحدٍ، أمّا دوكنز وصدر المتألّهين فإنّهما يعتقدان باتّصال الطبيعة، وذٰلك بالاستناد إلى أدلّةٍ متعدّدةٍ.

ز- يمكن مشاهدة التدرّج من وجهة نظر دوكنز وصدر المتألّهين بوضوحٍ في كلّ التغيّرات أو أكثرها على الأقلّ، أمّا في المذهب السينويّ فإنّ هٰذا الأصل لا يمكنّه أن يبيّن إلّا بعض التغيّرات.

ح- يمكن لكلّ المذاهب الثلاثة أن تبيّن تبدّل الأنواع كما أوضحه داروين، مع وجود فارقٍ وهو أنّ دوكنز يعرض تبيينه التجريبيّ بناءً على نظره المتمحور حول الجين، أمّا صدر المتألّهين فيبيّنه بالاستعانة بعقيدة تبدّل الأنواع الفلسفيّ، في حين يعتقد ابن سينا أنّ هٰذا التبدّل قابلٌ للتبيين بناءً على "الكون والفساد".

ط- للطفرة الجينيّة نصيبٌ وافرٌ في كلام دوكنز، ولٰكنّ الطفرة في كلام ابن سينا وصدر المتألّهين هي نوعٌ من التغيّر الّذي يمكن تبيينه عن طريق الكون والفساد أو الحركة، ويمكن كذٰلك اعتبار تبدّل الصورة إلى صورةٍ أخرى عن طريق الكون والفساد نوعًا من الطفرة الفلسفيّة.

ي- بما أنّ تبيين الفلاسفة على مستوى المادّة يستند إلى العلوم الطبيعيّة القديمة فهو يواجه بعض الشكوك في جزئيّاته، أمّا تبيين دوكنز في هٰذا المجال فهو أكثر ثباتًا.

2- الخلاصة

النتائج الثلاثة لدوكنز في هٰذا الفصل هي: إبطال الماهيّة، التركيز على تبدّل الأنواع الداروينيّ، وإثبات الأصل المشترك لجميع الموجودات الحيّة.

للحكماء المسلمين ملاحظاتٌ أوردوها على نتائج داوكنز، وكما يلي:

النتيجة الأولى: في تفحّص المقدّمة الأولى لدوكنز قيل: إنّه رغم أنّ بعض الفلاسفة كانوا ماهويّين إلى حدٍّ ما، ولٰكنّ الكثير منهم مثل صدر المتألّهين وأتباعه بتفكيكهم المنهج المعرفيّ عن المنهج الوجوديّ أبطلوا هٰذه النظرة (الماهويّة) في المنهج الوجوديّ، وحسب هٰذا المذهب ليست الماهيّة إلّا صورةً ذهنيّةً للوجود الخارجيّ، ومن هنا يجب أن لا نبحث عنها في العالم الخارجيّ، وفي الطرف الآخر هناك بعض الفلاسفة مثل ابن سينا يعتقدون بالماهويّة مع أنّ منهجهم وجوديٌّ، وهي قابلةٌ للجمع مع التغيّر المذكور في نظريّة التطوّر.

النتيجة الثانية: عند تفحّص المقدّمة الثانية يتّضح أنّ اعتقاد الفيلسوفين المسلمين البارزين هو أنّ «التحوّل والتطوّر هو القانون العامّ لعالم الطبيعة»[1].

---

(1) الطباطبائيّ، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 2، ص 482. يقول في بقيّة كلامه: «كما أنّ القانون المذكور مسلّمٌ ومقبولٌ في الفلسفة، فإنّ علماء العلوم الحديثة يقبلونه كذٰلك».

ويعتبر هٰذان الفيلسوفان تبدّل الأنواع الداروينيّ في نظريّة التطوّر ظاهرةً ممكنةً، وقابلةً للتفسير، ويعتقدان أنّها لا تتعارض مع أيٍّ من الأصول الفلسفيّة؛ ومن هنا يمكن تقديم تبيين فلسفيٍّ للتطوّر الداروينيّ حسب مباني المذهبين السينويّ والصدرائيّ، وفي هٰذا الصدد يقول أحد الفلاسفة البارزين في عصرنا صراحةً:

«حسب مباني الفلسفة الكلّيّة، مع أنّنا نعتبر الأنواع متباينةً، إلّا أنّه لا مانع من تبدّل نوعٍ إلى نوعٍ آخر، سواءٌ كان هٰذا التبدّل من نوعٍ جماديٍّ إلى نوعٍ جماديٍّ آخر، أو تبدّل نوعٍ حيٍّ إلى نوعٍ حيٍّ آخر، أو تبدّل نوعٍ جماديٍّ إلى نوعٍ حيٍّ»[1].

النتيجة الثالثة: في النتيجة الثالثة، أصدر دوكنز حكمًا باشتراك الموجودات في أصلٍ واحدٍ، ولٰكن هل يقبل الفلاسفة المسلمون هٰذه النتيجة كذٰلك؟ لا بدّ من القول بأنّ البحث عن "الأصل المشترك للموجودات" هو في الأصل بحثٌ في مجال علم الأحياء، أمّا النظام الفلسفيّ الإسلاميّ - مع قبوله إمكانيّة تبيين تبدّل الأنواع الداروينيّ - فإنّه لا يعتبر هٰذا الأمر محالًا وغير ممكن الوقوع[2]، ولا بدّ من الإشارة إلى هٰذه النقطة المهمّة، وهي أنّ عدم

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 6، ص 318.

(2) يجب أن لا ننسى أنّه في هٰذه الرسالة لم يجرِ الحديث إلّا عن انسجام الفلسفة الإسلاميّة أو عدمه مع نظريّة التطوّر لدوكنز، لا انسجام التعاليم الدينيّة أو عدمه مع نظريّة التطوّر، ومن هنا فإنّنا سنجتنب في هٰذا المؤلّف إبداء أيّ رأيٍ فيما يخصّ "توافق التعاليم الدينيّة مع نظريّة التطوّر من عدمه".

استحالة هٰذا الأمر لا يعني التأييد الدائم لنظريّة داروين وإبطال كلّ النظريّات المنافسة لها؛ لأنّه قد يمكن أن تظهر نظريّةٌ أخرى في هٰذا المجال، وتقدّم تفسيرًا أفضل ينسجم كذٰلك مع الفلسفة الإسلاميّة، والأمر الثاني هو أنّ تنظير علماء الأحياء مثل داروين ودوكنز لا يخلو من إشكال؛ لأنّه لا يمكن بأدواتٍ ـ كالتجربة ـ السفر إلى المليارات من السنوات السابقة والتحدّث بكلامٍ يقينيٍّ عن ذٰلك الزمان، ومن هنا فإنّ دوكنز نفسه استند فيما يخصّ تشكّل الخلايا الأولى إلى وجهات نظرٍ اعترف بتزلزلها.

ويمكن القول بعبارةٍ مختصرةٍ إنّه لا بدّ أن يعلم أفرادٌ مثل دوكنز أنّ الفلاسفة كذٰلك يسعون لفهم نفس هٰذه الظواهر الّتي يتحدّث عنها علماء الأحياء، مع وجود فارقٍ هو أنّ كلّ طائفةٍ كشفت الستار عن جانبٍ من الواقع، فالفلاسفة في الحقيقة يهتمّون بالبحث على المستوى الّذي يحدث فيه التطوّر الواقعيّ للموجودات، وهٰذا التطوّر في الحقيقة هو منبع التطوّر الأحيائيّ وأصله. يقول أحد الفلاسفة المسلمين المعاصرين في هٰذا الصدد:

«نحن نعرّف التطوّر بشكلٍ، وهم يعرّفونه بشكلٍ آخر، فهم مجبرون على أن يعرفوا التطوّر من جانبٍ كيفيٍّ وكيفيٍّ على الأكثر؛ أمّا من الناحية الكمّيّة فأن تبرز أجهزة الطبيعة في هيئة أنظمةٍ أوسع، مثل سيارة اليوم هي أكمل إذا ما قايسناها بأوّل سيارةٍ؛ لأنّ لديها تجهيزاتٍ وفاعليّةً أكثر. أمّا نحن فنقول إنّ التكامل مساوٍ للوجود، والنقص مساوٍ للعدم؛ لهٰذا فإنّ "الاشتداد في الوجود" تكاملٌ. نحن نعتقد أنّ ما يعتبرونه تطوّرًا هو أثرٌ للتكامل الواقعيّ، وليس نفس التكامل؛ ولهٰذا فإنّنا لا نعتبر تكامل السيارة تكاملًا؛ لأنّه كمالٌ نسبيٌّ، فهو

كمالٌ للإنسان ولٰكن بالنسبة لتلك القطع الحديديّة لم يحدث جديدٌ. أمّا التكامل الواقعيّ فهو أن تصبح المادّة الميّتة مادّةً حيّةً، فهنا طويت مرحلةٌ من الوجود فعلًا؛ أي اشتدّ وجودها. الكمال الواقعيّ يتعلّق بالوجود، وليس مربوطًا حتّى بالغاية إذا فرضنا أنّه لم تكن هناك غايةٌ، فهو رغم ذٰلك كمالٌ»[1].

الملاحظات

1- الماهوية في اليونان القديمة

يعتبر أفلاطون عالم الطبيعة والمحسوسات عالمًا حادثًا، وفي حال صيرورةٍ وتغيّرٍ[2]، وهٰذا الاضطراب المستمرّ ـ بحسب نظره ـ يمنع من أن يكون عالم المحسوسات متعلّقًا لدرك قوّة الفكر الإنسانيّ؛ لأنّه من وجهة نظره لا بدّ أن يكون متعلّق التعقّل أمرًا ثابتًا وغير متغيّرٍ، وكلّيًّا (Universal)، إذن كيف يتسنّى للإنسان أن يصل إلى فهم الطبيعة؟ اقترح أفلاطون "نظريّة المثل" (Theory of Forms) من أجل حلّ هٰذه المسألة، ففرض في كتابه "الجمهوريّة" أنّه كلّما كان لمجموعةٍ كبيرةٍ من الأشياء اسمٌ مشتركٌ كان لهم مثالٌ أو صورةٌ واحدةٌ كذٰلك[3]، ويعتقد أفلاطون أنّ هٰذه المفاهيم الكلّيّة ليست مفاهيم ذهنيّةً صرفةً (Subjective)، بل تُدرَك فيها ذواتٌ عينيّةٌ (Objective)؛ لأنّه يعتقد في مجال المعرفة أنّ الفكر يحصل على الواقع، ويسمّي أفلاطون هٰذه الذوات العينيّة المُثُل أو الصور[4]، وحسب نظره «المثل

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 11، ص 571.

(2) أفلاطون، المحاورات، ج 5، محاورة طيماوس، ص 414.

(3) أفلاطون، المحاورات، ج 1، الجمهوريّة، الكتاب السادس والسابع، ص 313 – 323.

(4) وردت هٰذه الكلمة على شكل eidos في محاورة فيدون.

العينيّة أو الكلّيّات قائمةٌ بذاتها، وموجودةٌ في عالم متعالٍ، ومنفصلٌ عن الأشياء المحسوسة، والأشياء هي مأخوذةٌ من الواقعيّات الكلّيّة»[1]؛ ولهٰذا السبب يصرّح في رسالة طيماوس أنّه «قام الصانع (Demiurge) أو العلّة الفاعلة لنظم هٰذا العالم بصنع هٰذا العالم، طبقًا لنموذج المُثُل والصور»[2].

«الصانع الّذي يريد أن يوجد شيئًا، إذا طمح إلى ما هو هو، وثابتٌ دائمًا واتّخذ ذٰلك النموذج اللّامتغير مثالًا لنفسه، فإنّ نتيجة عمله ستكون حتمًا مثاليّةً وكاملةً من جميع الجوانب، ولٰكن إذا جعل ما هو حادثٌ ومعرّضٌ للكون والفساد مثالًا لنفسه لن يكون عمله حسنًا... لهٰذا لا بدّ من القول إنّ الشيء الّذي كان أسوةً عند صنع العالم هو ما كان دائمًا هو، وكان إدراكه ممكنًا فقط عن طريق الفكر والتعقّل»[3].

بعد أفلاطون، اهتمّ أرسطو كذٰلك بالطبيعة والمسائل المتعلّقة بها اهتمامًا خاصًّا؛ ولهٰذا ألّف كتابه "الطبيعيّات"، ومن أجل التعريف والتفكّر الصحيح فيما يخصّ كلّ موجودٍ من الموجودات، أسّس نظامًا منطقيًّا مكوّنًا من مقولاتٍ، يعيّن عن طريقها بنظرةٍ معرفيّةٍ الطريق الصحيح لتفكّرنا فيما يخصّ الأشياء[4]، كما يحتوي على جنبةٍ واقعيّةٍ ووجوديّةٍ (Ontology).

---

(1) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 242؛ مع أنّ هناك تفاسير مختلفةً لنظريّة المثل، ولٰكنّ الكثير من الفلاسفة المسلمين مثل العلّامة مصباح يؤيّدون هٰذا التفسير. لمزيدٍ من المطالعة راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 189.

(2) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 354

(3) أفلاطون، المحاورات، ج 5، محاورة طيماوس، ص 412.

(4) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 380.

وبتعبيرٍ آخر، تبيّن هٰذه المقولات الحالات الفعليّة للوجود في العالم الخارج عن الذهن[1]، وقد حدّد أرسطو في كتابيه المقولات (قاطيغورياس) (Categories) و(الطوبيقا) (Topics) عدد هٰذه المقولات، فقال إنّها عشرٌ، هي: الجوهر، والكمّ (المقدار)، والكيف، والأين (النسبة المكانيّة)، والمتى (النسبة الزمانيّة)، والوضع، والإضافة، والحالة، والفعل (أن يفعل = حالة التأثير التدريجيّ) والانفعال (أن ينفعل = حالة التأثّر والانفعال التدريجيّ)[2].

يعتبر التعريف أو الحدّ عند أرسطو «العبارة الّتي تبيّن ذات الشيء»[3] ومن هنا، ومن أجل التعريف الصحيح للموجودات؛ ألقى أوّلًا نظرةً حول القضايا، وتكلّم في كتابه الطوبيقا عن المحمولات، أو النسب المختلفة الّتي يمكن أن تُستعمَل وتحمل فيها ألفاظًا كلّيّةً على الموضوعات، هٰذه الألفاظ الكلّيّة هي الجنس (genus)، والنوع (eiddos)، والفصل (diafora)، والخاصّة (idon)، والعرَض (symbebekos)[4]، وأطلق على المفهوم الّذي يأتي في جواب ماهيّة الشيء ويبيّنها "النوع" (الماهيّات التامّة). ومن أجل فهم ذاتيّات الأشياء ومعرفتها بشكلٍ أفضل؛ يستعين بالحدّ أو التعريف، ويرى أنّ التعريف لا بدّ أن يحتوي على الأقلّ جزئين: أحدهما مشتركٌ، وهو "الجنس الّذي يقع محمولًا لأشياء متعدّدةٍ"[5]، وهو مفهومٌ مبهَمٌ وغير متعيّنٍ، ونحصل

---

(1) المصدر السابق، ص 380 و381.

(2) منطق أرسطو، ج 2، كتاب الطوبيقا، المقالة الأولى، الفقرة التاسعة، ص 502.

(3) المصدر السابق، ج 2، كتاب الطوبيقا، المقالة الأولى، الفقرة 5، ص 494.

(4) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 382.

(5) منطق أرسطو، ج 2، كتاب الطوبيقا، المقالة الأولى، الفقرة 5، ص 496 .

عليه من خلال الترديد بين عدّة أنواعٍ، وهناك جزءٌ آخر مختصٌّ باسم "الفصل"، يؤدّي إلى تعيّن الجنس. وحسب أرسطو «التعاريف الذاتيّة تعاريف دقيقةٌ عن طريق الجنس والفصل»[1].

مع هٰذا فإنّ أرسطو قد لاحظ المقولات؛ باعتبارها تصنيفًا للأجناس والأنواع والأفراد من الأجناس العالية أكثر منها موجوداتٍ فرديّةً[2]؛ لأنّ جميع القضايا الّتي تتشكّل عن طريق هٰذه المقولات تعيّن ما هو الشيء، وتبيّن كمّه وكيفه[3]، وبعبارةٍ أخرى، في مواجهته للسؤال عن ماهيّة الأشياء، يحصل على تعريفٍ صحيحٍ لكّل موجودٍ بانطلاقه من هٰذه المقولات، ويسعى لأن يحلّل وجودها الخارجيّ بدقّةٍ من حيثٍ وجوديٍّ.

وقد اتّبع هٰذا المنهج حتّى في أهمّ آثاره في علم الحيوانات مثل: أجزاء الحيوانات (Parts of Animals)، نشأة الحيوانات (Genration of animals)، وتاريخ الحيوانات، واستعمل في هٰذه الكتب اصطلاحاتٍ كالجنس (غنوس) (Geno)، والنوع (آيدوس) (Eido) الّتي تحوّلت بعد ذٰلك إلى اصطلاحاتٍ قياسيّةٍ أطلق عليها علماء الأحياء فيما بعد "الجين" (Genus) و"الأنواع" (Species)[4].

---

(1) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 383.

(2) المصدر السابق، ص 381

(3) منطق أرسطو، ج 2، كتاب الطوبيقا، المقالة الأولى، الفقرة 9، ص 502.

(4) David Furley, Routledge History of Philosophy, V II, Aristotle to to Augustin, p 29.

ورغم أنّ أرسطو ينتقد "نظريّة المثل" الأفلاطونيّة انتقادَ معارضٍ لها، ولٰكنّه يتّفق مع أفلاطون أنّ الكلّيّ ليس مفهومًا ذهنيًّا صرفًا، أو بيانًا لفظيًّا؛ ففي مقابل الكلّيّ في الذهن، هناك ذاتٌ نوعيّةٌ في الشيء الخارجيّ[1]، وبعبارةٍ أخرى يكون الجنس والفصل في نظام المقولات الّذي يُعتبَر معرّفًا للنوع في البعد الإبستمولوجيّ قد ترك مكانه للمادّة والصورة الخارجيّتين في البعد الأنطولوجيّ، و«تتحوّل المثل الأفلاطونيّة عند أرسطو إلى الصور»[2]؛ ولهٰذا السبب وقع أرسطو تحت تأثير حقيقة مفادها أنّ الأفراد يزولون، ولٰكنّ النوع باقٍ[3]، وفي الأخير يستنتج كوبلستون من هٰذه النقاط أنّ وجهة نظر أرسطو هي:

«الأشياء الجزئيّة تظهر وتختفي في هٰذا العالم، ولٰكنّ الأنواع والأجناس أزليّةٌ وأبديّةٌ؛ لهٰذا لا يمكن أن نجد التطوّر والتكامل بمعناه الجديد في نظام أرسطو، ولٰكنّ أرسطو رغم أنّه لا يستطيع أن يستخرج نظريّةً حول التطوّر والتكامل الجسمانيّ (تكامل الأنواع)، إلّا أنّه يمكن أن يؤسّس لنظريّةٍ حول ما يمكن أن يسمّى التكامل "المثاليّ"، أي وجهة نظرٍ حول بنية العالم، ونظريّة حول مراتب الوجود تكون الصورة فيها هي الغالبة والمسلّطة دائمًا، ولو أنّها ترتقي في مراتب الوجود، والمرتبة الأدنى هي المادّة غير الآليّة، والأعلى المادّة الآليّة، النباتات أقلّ كمالًا من الحيوانات، ومع هٰذا حتّى

---

(1) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 408.

(2) يواخيم ريتر وديگران [يوخيم ريتر وآخرون]، فرهنگنامهى تاريخى مفاهيم فلسفى [الموسوعة التاريخية للمفاهيم الفلسفية]، ج 1، ص 258.

(3) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 410.

النباتات لديها نفسٌ هي في الحقيقة أصل الحياة ومبدؤها»[1].

وكما قرّر كوبلستون فإنّ كون الأنواع في عالم الطبيعة أزليّةً وأبديّةً، وهي نفسها النظريّة الّتي نسبها بعض الفلاسفة لأرسطو، ويطلقون عليها "ثبات الأنواع على أساس قدم الأنواع"[2]، وكأنّ لهٰذه النظريّة أصلًا في نظريّة الفلاسفة فيما يخصّ "قدم عالم الأجسام" الّتي كان يعتقد بها بعض آخر من فلاسفة اليونان ـ سواء قبل أرسطو أو بعده ـ مثل طالس المالطيّ (Thales)، وأنكساغوراس (Anaxagoras) وفيثاغورس (phitagoras)، وحسب هٰذا التقرير كانوا يعتقدون أنّ نوع صور الأجسام العنصريّة ومادّتها الشخصيّة قديمٌ، ومن هنا كانوا يعتقدون بقدم نوع المادّة الأولى وشخصها أو هيولى عالم المادّة[3].

2- بيان فلاسفة اليونان للتغيرات الطبيعية

يُعتبر السؤال عن أصل وجود التغيُّر في الطبيعة وفروعه من بين المسائل

---

(1) المصدر السابق، ص 437.

(2) يمكن تفسير أزليّة الأنواع وأبديّتها بنحوين: أحدهما: أنّ الأنواع موجودةٌ لوجود أفرادها، ولأنّ الأفراد في حال وجودٍ وعدمٍ منذ الأزل إلى الأبد لحظةً بلحظةٍ، فالنوع كذٰلك سيكون دائمًا ازليًّا وأبديًّا، والثاني: وجود النوع مستقلٌّ عن الأفراد، وهو قديمٌ. سنرى أنّ المشّائين الإسلاميّين متمسّكون بالتفسير الأوّل. لمزيدٍ من المطالعة راجع: مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 4، ص 199 و 200؛ نُقل عن الملّا هادي السبزواري كذٰلك أنّ هٰذا القول ينسب إلى أرسطو وبعض الفلاسفة الآخرين بعده، لمزيدٍ من المطالعة راجع: السبزواريّ، الملّا هادي، شرح المنظومة، ج 4، ص 364.

(3) السبزرواريّ، الملّا هادي، شرح المنظومة، ج 4، ص 365.

الفلسفيّة المهمّة الّتي شغلت أذهان الفلاسفة منذ اليونان القديم، فكانت مجموعةٌ منهم مثل بارمينيدس (Parmenides) وتلميذه زينون (Zeno) يعتقدون أنّ «التغيّر والحركة [في عالم الطبيعة] توهّمٌ، فالحسّ يخبرنا بأنّ هناك تغيّرًا، لٰكن لا بدّ من البحث عن الحقيقة في العقل والفكر لا الحسّ»[1]، ومناغمةً لهٰذا الرأي كان ديمقراط كذٰلك يعتبر التغيّرات والتحوّلات سطحيّةً؛ لأنّ أساس وجود الطبيعة ـ حسب رأيه ـ هو الذرّات الدقيقة وغير القابلة للتجزئة، تلك الذرّات كانت دائمًا على نفس الحالة وغير قابلةٍ للتغيّر، وهٰذه التغيّرات الّتي نشاهدها شبيهةٌ بالتغيّرات الّتي نشاهدها في كتلةٍ من الحصى، الّتي تتجمّع أحيانًا بهٰذه الصورة، وأحيانًا أخرى بصورةٍ أخرى، ولا يحدث في الحقيقة أيّ تغيّرٍ في ماهيّتها وحقيقتها[2].

وفي الطرف المقابل لهٰذين الفيلسوفين نجد هِرَقْليطُس (Heraclitus) الّذي يقول فيما يخصّ جريان كلّ شيءٍ وتغيّره:

«إنّك لا تستطيع أن تنزل مرّتين في النهر نفسه؛ لأنّ مياهًا جديدةً تغمرك باستمرارٍ»[3].

لهٰذا السبب يصف أرسطو نظريّة هِرَقْليطُس كما يلي: «كلّ شيءٍ في حالة تدفّقٍ وجريانٍ»[4]. وكان أفلاطون كذٰلك يعتبر العالم في حال تغيّرٍ، ومع أنّه

(1) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 97 و98.

(2) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 5، ص 169.

(3) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 77.

(4) المصدر السابق.

كان يعتقد بنظريّة المثل إلّا أنّه يعتبر الطبيعة والموجودات المادّيّة تغصّ بالاضطرابات[1]. ففي طبيعيّات أفلاطون، وعلى عكس نظريّة داروين وشجرة الحياة الّتي ابتكرها، أصل الطيور والحيوانات من الإنسان، هٰذه الموجودات هي مسخٌ لأناس تحوّلوا إلى أحد هٰذه الكائنات الحيّة حسب مرتبة شرّها أو جهلها. في هٰذا النظام تحوّل الناس الأغبياء الّذين لم يكونوا أهل فواحش إلى طيورٍ، وشعورهم إلى أجنحةٍ وريشٍ، وتحوّل الناس الّذين ليس لهم ميلٌ إلى العلم إلى بهائم وزواحف، تغيّر الحمقى من الناس ليصبحوا أسماكًا؛ إذ ليس لهم حتّى لياقة التنفّس على سطح الأرض[2].

اليوم كذٰلك ومثل تلك الأزمنة تبدّلت جميع الكائنات الحيّة إلى بعضها، وتحوّلوا إلى صورٍ تتناسب وحالاتهم الباطنيّة حسب ميلهم إلى الحكمة أو الحمق[3].

بعد أفلاطون، اهتمّ أرسطو كذٰلك بالطبيعة والمسائل المرتبطة بها اهتمامًا خاصًّا، ومن أجل ذٰلك ألّف كتابه "الطبيعيّات". لم يكن مثل هِرَقْليطُس فيعتقد بالتغيّر الشامل للطبيعة، ولا مثل بارمیندس فيؤكّد على ثبات كلّ شيءٍ في الطبيعة، ولٰكن كان يعتقد بمنزلةٍ متوسّطةٍ، بثبات بعض الأشياء في عالم الطبيعة، والتغيّر في البعض الآخر[4]؛ ولهٰذا السبب «اعتبر ـ

---

(1) أفلاطون، المحاورات، ج 5، محاورة طيماوس، ص 414.

(2) لمزيدٍ من المطالعة راجع: المصدر السابق، ص 496 و497.

(3) المصدر السابق، ص 497.

(4) لمزيدٍ من المطالعة راجع: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 16.

في كتابه الطبيعيات ـ بعض الطبيعة في حال حركةٍ وتغيّرٍ»[1]. واعتبر في كتابٍ آخر مادّة الطبيعة أو الطبيعة الأولى جوهر الأشياء الّتي تحمل مبدأ الحركة والتغيّر في داخلها[2].

كان بحث التغيّرات في عالم الطبيعة لأرسطو على أهمّيّةٍ كبيرةٍ؛ ولهٰذا السبب خصّص في كتابه "الطبيعيّات" خمسة فصولٍ[3] من أصل ثمانية فصولٍ هٰذا الكتاب لهٰذا الأمر، فالتغيّرات عند أرسطو كان لها معنًى أوسع، وقسّمها إلى "الكون والفساد"[4] و"الحركة"[5]، هٰذا التقسيم كان بسبب أنّ التغيّرات تكون أحيانًا دفعيّةً وآنيّةً (في الأولى) وأحيانًا تدريجيّةً وزمانيّةً (في الثانية).

ويمكن تبيين نظرة أرسطو لعالم الطبيعة كما يلي:

ليس في فلسفة أرسطو شكٌّ في كون جميع أجزاء الطبيعة قابلةً للتغيّر، وإنّما الكلام في: أيّ التغيّرات تدريجيّةٌ وزمانيّةٌ؟ وأيّها دفعيٌّ وآنيٌّ؟... فحسب اعتقاد أتباع أرسطو لا تقع الحركة إلّا في مقولات الكمّ، والكيف، والأين،

---

(1) أرسطوطاليس، الطبيعة، ج 1، المقالة الأولى، ص 8؛ لمزيدٍ من المطالعة راجع: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 429.

(2) ابن رشد، محمد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، المقالة الخامسة، ص 507.

(3) الفصول هي: 3، 5، 6، 7، 8.

(4) كلمة "كون" في الاصطلاح الفلسفيّ بمعنى "ظهور" وتستعمل مرادفةً تقريبًا لـ"الحدوث"، وفي مقابلها كلمة "الفساد" الّتي تستعمل بمعنى الزوال، وبهذا فكلمة "كون" أخصّ من مفهوم الوجود؛ لأنّها لا تُستعمل فيما يخصّ الموجودات الثابتة. لمزيدٍ من المطالعة راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 292 و293.

(5) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 430.

أمّا في بقيّة المقولات (المقولات السبع الباقية ومن بينها الجوهر) فلا توجد حركةٌ، والتغيّرات فيها دفعيّةٌ؛ ومن هنا فهي تتمتّع بثباتٍ نسبيٍّ، وبما أنّ الحركة في المقولات الثلاث الّتي تقع فيها الحركة غير دائمةٍ فهناك ثباتٌ نسبيٌّ حاكمٌ على تلك المقولات الثلاث.

إذن في فلسفة أرسطو يُلاحَظ أنّ الثبات قبل التغيّر، والرتابة قبل التغيّر، وبهٰذا تكون التغيّرات الأساسيّة في العالم ـ وخاصّةً تغيّرات الجواهر ـ دفعيّةً حسب نظر أرسطو وأتباعه، فيكون هٰذا العالم "عالم كونٍ وفسادٍ"[1].

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعهٔ آثار [مجموعة الآثار]، ج 5، ص 170 و 171. (بتلخيصٍ طفيفٍ)



"صانع الساعات الأعمى" لدوكنز والعلة الغائية للعالم

"صانع الساعات الأعمى" لدوكنز والعلة الغائية للعالم(1)

يُقال إنّ نظريّة دوكنز هي قراءةٌ جديدةٌ جينيّةٌ لنفس ما توصّل إليه داروين؛ ولهٰذا اعتمد دوكنز كثيرًا على هٰذه النظريّة، واقتبس بعض عناصرها، وأحد هٰذه العناصر "الانتقاء الطبيعيّ"؛ حيث سعى دوكنز في كتابه "صانع الساعات الأعمى" إلى أن يبيّن أنّ «الانتقاء الطبيعيّ مثل صانع ساعاتٍ أعمى؛ أعمى لأنّه لا يرى ما هو أمامه، ولا يقيّم نتيجة عمله، ولا يسعى وراء هدفٍ، ومع ذٰلك فإنّ نتيجة عمل الانتقاء الطبيعيّ تتمّ وكأنّ هناك صانعًا ماهرًا صنعها حسب مخطّطٍ سابقٍ»(2). حسب اعتقاد دوكنز. إنّ ابتناء نظريّة داروين على عنصر الانتقاء الطبيعيّ سدّ الطريق في وجه قبول أيّ مصمّمٍ ما وراء الطبيعة للعالم.

«نظريّة الانتقاء الطبيعيّ العظيمة لداروين لا تتحدّث عن وجود مصمّمٍ، وليس هٰذا فقط، بل عن طريق تبيينها القويّ وجدارتها الحاسمة، تقضي على أيّ توهّمٍ بوجود مصمّمٍ للعالم»(3).

---

(1) بذل دوكنز كلّ جهده في كتاب The Blind Watchmaker؛ ليثبت أنّ القبول بصانع الساعات الأعمى في الطبيعة يعني رفض الإلٰه البصير. بينما يرى الكثير من الفلاسفة الإسلاميّين أنّ هٰذين الأمرين معًا أمرٌ ممكنٌ، ويمكن إثباته أيضًا، وفي هٰذا الفصل نسعى إلى إثبات هٰذا المدّعى للحكماء الإسلاميّين.

(2) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 21.

(3) Richard Dawkins, The God Delusion, preface 2.

ومن أجل إثبات كلامه هٰذا وإبطال المصمّم فوق المادّيّ؛ استفاد دوكنز من بعض العناصر كذٰلك. في هٰذا الفصل سنلقي نظرةً على هٰذه العناصر أوّلًا، ثمّ بعد ذٰلك نقوم بنقدها.

1 - صانع الساعات الأعمى في نظريّة دوكنز

تبيّن في الفصول السابقة أنّ الغائيّة كانت فكرًا رائجًا بين عامّة الناس، وكذٰلك العلماء إلى غاية عصر داروين، و«إذا تابعنا مسير الغائيّة في الفلسفة، فسنجد أنّها استمرّت على الأقلّ إلى عهد أرسطو، فقد كان هو كذٰلك في الفلسفة، ... يقول بالعلّة الغائيّة»[1]. وفي مختلف الأعصار، سعى الفلاسفة واللاهوتيّون المؤمنون في هٰذه الأجواء عن طريق إيجاد برهانٍ يتمحور حول العلّة الغائيّة أن يبيّنوا أنّ النظم والإتقان في الطبيعة هو نتيجة تصميمٍ محدّدٍ مسبقًا، وهٰذا التصميم في حاجةٍ إلى مصمّمٍ. وكان ويليام بيلي (William Paley) أحد هٰؤلاء اللاهوتيّين، فقد سعى - في كتابه المعروف "اللاهوت الطبيعيّ، أو شواهد وجود الإلٰه وصفاته في الظواهر الطبيعيّة"[2] الّذي نشر عام 1802 - أن يبيّن أنّ التصميم والنظم في العالم هو محصولٌ لعمل مصمّم، ولا يمكن أن يكون هذ المصمّم أحدًا غير الإلٰه. يفتتح بيلي هٰذا الكتاب المؤثّر بهٰذا المقطع المعروف:

«عند المرور على سهلٍ تلتطم رجلي بحجرٍ فأتساءل من أين أتى هٰذا الحجر؟

---

(1) Ernst Mayr, What Evolution Is, Typological Thinking (Finalism), p 82.
(2) Natural Theology – or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearance of Nature.

وفي جوابي على هٰذا السؤال يمكن أن أقول إنّه على حدّ علمي كان هنا دائمًا، وقد يكون إثبات أنّ هٰذا الجواب غير مناسبٍ ليس بالعمل السهل، ولٰكن لنفرض أنّني وجدت ساعةً مرميّةً على الأرض، فإنّه من المستبعد أن يكون جوابي على السؤال القائل: من أين أتت هٰذه الساعة؟ أنّها كانت هنا دائمًا»[1].

ثمّ يشير بيلي إلى تمايز الأشياء الطبيعيّة البسيطة مثل الحجر، والصنائع البشريّة المعقدّة مثل الساعة ويقول: إذا وجدنا ساعةً في سهلٍ، فإنّنا حتّى لو لم نعلم من أين أتت، سيوصلنا تعقيدها وأناقة صنعها إلى هٰذا الفهم:

«لا بدّ أن يكون لهٰذه الساعة صانعٌ، هناك صانعٌ، أو صنّاعٌ في مكانٍ ما أو زمانٍ ما، كانوا قد صنعوها من أجل هدفٍ ما، بحيث تؤمّن هٰذه الساعة بالفعل ذٰلك الهدف، وأنّ أولٰئك الصنّاع كانوا على علمٍ بتقنية الساعة، وكان لهم برنامجٌ لكيفيّة استعمالها»[2].

ثمّ بعد ذٰلك يقوم بيلي بالمقايسة بين العين والمقراب (telescope)، ويستنتج أنّه لنفس سبب صنع العين من أجل الرؤية بالضبط صنع المقراب كذٰلك لأجل مساعدة العين، فالعين كذٰلك مثل المقراب، لا بدّ أن يكون لها صانعٌ[3].

حسب دوكنز كذٰلك، مع أنّ تبيين بيلي صيغًا بلسانٍ أوضح وأكثر إقناعًا من سابقيه، ولٰكنّ نظريّة التطوّر لداروين هي الّتي وجّهت لبرهان النظم لبيلي

---

(1) William Paley, Natural Theology, p 7.
(2) Ibid. p 8.
(3) Ibid. p 8.

ضربةً متقنةً باستدلالٍ ذكيٍّ، وقضت عليه[1]. ورغم أنّه أثنى على كتاب "اللاهوت الطبيعيّ" في كتابه المعروف "صانع الساعات الأعمى"[2]، إلّا أنّه يدّعي أنّ بيلي في توصيفه لكيفيّة التعقيدات الموجودة في الطبيعة وقع في أخطاءٍ كبيرةٍ، وأوّل أخطاء بيلي حسابه قياس شيءٍ طبيعيٍّ مثل عين الإنسان بصناعةٍ بشريّةٍ مثل المقراب والساعة، هٰذا الخطأ أدّى إلى أن يفرض أنّ للعين والموجودات الحيّة كذٰلك مثل الصنائع البشريّة صانعَ ساعاتٍ بصيرًا وعالمًا.

«أمّا صانع الساعات في الطبيعة، وهو الانتخاب الطبيعي، تلك العمليّة الأوتوماتيكيّة العمياء غير الواعية الّتي اكتشفها داروين، والّتي تعرف الآن أنّها تفسّر بيولوجيا الحياة، فليس له عقلٌ فيه هدفٌ. إنّه بلا عقلٍ، وبلا عينٍ لعقلٍ، وهو لا يخطّط للمستقبل، وليس له رؤيةٌ، ولا بصيرة للأمام، ولا بصيرة على الإطلاق، وإذا كان من الممكن أن يقال عنه إنّه يلعب دور صانع ساعاتٍ في الطبيعة، فهو صانع ساعاتٍ أعمى»[3].

بالتدقيق في عبارات دوكنز يتبيّن أنّ الاستدلال الّذي يعتبر السرّ بالنسبة لهٰذا الأحيائيّ في إبطال الناظم الإلٰهيّ هو الاكتفاء الذاتيّ لعمليّة الانتقاء الطبيعيّ؛ لتبيين النظم الموجود في الكائنات الحيّة الطبيعيّة، ومن هنا لا نحتاج حسب نظريّة دوكنز لما وراء الطبيعة لنبيّن جميع العمليات الطبيعيّة.

---

(1) Richard Dawkins, The God Delusion, p 79.

(2) يدّعي دوكنز نفسه أنّ «أخذت اصطلاح "صانع الساعات" الّذي ذكر في عنوان كتابه "صانع الساعات الأعمى" من مصنَّفٍ لمتخصّصٍ معروفٍ في الإلٰهيّات في القرن الثامن عشر يدعى ويليام بالي».

(3) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 4-5.

وفي كتابٍ جديدٍ تحت عنوان "احتمال وجود الإلٰه" (The Probability of God) الّذي ألّفه أسقف برمنغهام هيو مونتيفيوري (Hugh Montefiore)[1]، وجدت نماذج كثيرةً (35 موردًا في فصلٍ واحدٍ)، وأنا أستعمل أمثلتي من كتابه في بقيّة هٰذا الفصل؛ لأنّ عمله محاولةٌ صادقةٌ، وفيها إخلاصٌ لكاتبٍ معروفٍ ومتعلّمٍ يريد أن يشرح معرفة الإلٰه من خلال الطبيعة بلغةٍ معاصرةٍ... هٰذا الأسقف يقبل التطوّر ولٰكن لم يستطع قبول أنّ الانتقاء الطبيعيّ توضيحٌ كافٍ لمراحل التطوّر[2].

ومن أجل تبيين نظريّة "صانع الساعات الأعمى" بدأ أوّلًا بتعريف "التعقيد" (Complexity) و"التصميم الظاهريّ" (Apparent Design). حسب نظره الشيء المعقّد هو الشيء الّذي يكون على خلاف الأشياء البسيطة، مشكّلًا من بنًى غير متجانسةٍ و"متعدّدة الأجزاء" (Many-patedness)، وهٰذه الأجزاء نُسِّقت بشكلٍ يكون إمكان احتمال الصدفة فيه أمرًا غير ممكنٍ[3]، ويعتبر أنّ وجود هٰذه الأمور المعقّدة «نتيجة المراحل التدريجيّة وتراكم الأشياء البسيطة الّتي يمكن أن يكون وجودها حاصلًا من تصادفٍ واتّفاقٍ، وتغيّرها»[4]. لهٰذا فهو يعتبر جميع الكائنات الحيّة من النباتات إلى الحيوانات أشياء معقّدةً؛ لأنّها تتكوّن من أجزاءٍ مختلفةٍ لا يمكن أن يكون

---

(1) Hugh Montefiore, The Probability of God.
(2) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 37-38
(3) Ibid. pp 6-7&15
(4) Ibid. pp 6-7.

انسجامها ـ في الأفعال المختلفة مثل التكاثر، ومواجهة الموت، التغذّي و...[1] ـ ناتجًا عن تصادفٍ واتّفاقٍ[2].

"التصميم الظاهريّ"[3] هو الاصطلاح الثاني الّذي يعتبر دوكنز تعريفه ضروريًّا. يؤكّد دوكنز على أنّه «لا يريد أن يستهين القارئ بعظمة آليّة الطبيعة والمسائل المتعلّقة بشرحها»[4]، ويعتبر نفسه في هٰذا الإطار مع بيلي في خندقٍ واحدٍ، ولٰكنّه يدّعي أنّ نتائجه تختلف عن نتائج بيلي.

فرضيّة بيلي (Hypothesis of Paley) هي أنّ الآلات الحيّة صُمّمت وصُنعت من قبل صانع ساعاتٍ ماهرٍ (Master watchmaker)، ولٰكن حسب الفرضيّة الجديدة (Modern hypotheis) نعتقد أنّ هٰذا العمل تمّ تبعًا لمراحل التطوّر التدريجيّة عن طريق الانتقاء الطبيعيّ[5].

نشأ هٰذا الاختلاف بسبب اختلاف نظرة هٰذين الاثنين للتصميم في الكائنات الحيّة، فدوكنز يعتقد أنّ «تجربتنا للتكنولوجيا أوجدت فينا الميل إلى أن نعتبر الذهن الهادف والمبتكر والمبدع هو المسؤول عن ظهور الأجهزة المتطوّرة»[6]،

---

(1) يرى دوكنز أنّ النباتات والحيوانات لا بدّ أن تتوفّر على الأقلّ على خاصّيّة التكاثر، لمزيدٍ من المطالعة راجع:

Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 9.

(2) Ibid. p 14

(3) الاصطلاح الّذي اختاره دوكنز يوحي بأنّه يعتقد أنّنا بمشاهدة الكائنات الحيّة نواجه بوضوحٍ حالةً تلقي في أنفسنا أنّ هناك مصمّمًا.

(4) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 37.

(5) Ibid. p 37.

(6) Ibid. pp 36-37.

وهٰذا هو السبب الّذي يجعل التعقيد والتصميم الجيّد (Well Deigned) للموجودات يوجد فينا إحساسًا بالخطإ، فنفترض على إثره مصمّمًا ذكيًّا، والحال أنّه ليس هناك لا "تصميمٌ" (Design) ولا "هدفٌ" (purpose)[1]، ولا بِنية ذٰلك الموجود دليلٌ على أنّ لديه "أفضل تصميمٍ ممكنٍ"[2].

«الانتقاء الطبيعيّ مثل صانع ساعاتٍ أعمى، أعمى؛ لأنّه لا يرى ما هو أمامه، ولا يقيّم نتيجة عمله ولا يسعى وراء هدفٍ، ومع ذٰلك فإنّ نتيجة عمل الانتقاء الطبيعيّ تتمّ وكأنّ هناك صانعًا ماهرًا صنعها حسب مخطّطٍ سابقٍ، هدف هٰذا الكتاب رفع هٰذا التناقض إلى حدٍّ ما، والتبيين للقارئ حقيقة المظهر الخدّاع للتصميم»[3].

يدّعي دوكنز أنّ هٰذا التصميم الخدّاع[4] أوقع الإلٰهيّين المعاصرين كذٰلك في الخطإ مثل بيلي، ويحكمون كذٰلك بوجود مصمّمٍ إلٰهيٍّ بإظهار عدم تصديق عمل الانتقاء الطبيعيّ، و"استبعاده"[5] فقط[6]. ويرى دوكنز في أحد كتبه[7] أنّ علّة هٰذا الاستبعاد هو الفهم الخاطئ لمفاهيم كـ "التصادف" (Random)، ويعتبر في عبارةٍ أخرى عدم الدرك الصحيح لنطاق الزمن وفرضيّة الاحتمالات أساسَ عدم التصديق هٰذا.

---

(1) Richard Dawkins, River out of Eden, p 133.
(2) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 21.
(3) Ibid. p 21.
(4) An excellent study of this issue may be found in Michael Ruse, Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose? Cambridge, MA: Harvard university Press, 2003.
(5) It is impossible to believe.
(6) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 37.
(7) Ibid. pp 37-38.

«حسب رأيي، أساس زيف عدم التصديق الّذي نحسّه جميعنا في قبال ما يسمّيه داروين البِنى المعقّدة والمتكاملة، هو أمران: الأوّل أنّه ليس لدينا فهمٌ جيّدٌ للنطاق الزمانيّ الواسع اللازم للتغيّرات التطوّريّة[1]. والعامل الثاني لعدم تصديقنا الطبيعيّ لتكامل الأعضاء المعقّدة هو أنّنا نستعمل نظريّة الاحتمالات (Probability Theory) بشكلٍ زائفٍ وحدسيٍّ (Intuitive)»[2].

وقد سعى من أجل رفع هٰذا الاستبعاد إلى أن يقدّم معنًى دقيقًا لـ "الانتقاء الطبيعيّ" أو صانع الساعات الأعمى في نظريّته. حسب دوكنز «نظريّة صانع الساعات الأعمى نظريّةٌ قويّةٌ جدًّا بشرط أن نأخذ التكاثر وبعده الانتقاء التراكميّ أمرًا مسلّمًا»[3]. ومع أنّ دوكنز لا يعلم «كيف بدأ عمل الانتقاء الطبيعيّ [التراكميّ] على وجه الأرض»[4]، إلّا أنّه يعتبر القبول بكون هٰذه العمليّة حتميّةً يؤدّي فهمها إلى زوال عدم التصديق، وتهيئة الأرضيّة لقبول "اكتفاء" الانتقاء الطبيعيّ، فيؤكّد أوّلًا على الاختلاف بين "الانتقاء أحاديّ المرحلة" (Single-step selection) و"الانتقاء التراكميّ" (Cumulative selection)، «في الانتقاء أحاديّ المرحلة يتمّ التصنيف مرّةً واحدةً فقط، عكس الانتقاء التراكميّ حيث يتكرّر هٰذا العمل؛ أي أنّ ما ينتج من عمليّة تصفيةٍ واحدةٍ يمرّ مرّةً أخرى بعمليّة تصفيةٍ أخرى، وعلى هٰذا المنوال يستمرّ هٰذا العمل»[5]. بعبارةٍ أخرى في الانتقاء أحاديّ المرحلة يخضع كلّ نسلٍ

(1) Ibid. p 39.
(2) Ibid. p 40.
(3) Ibid. p 140.
(4) Ibid. p 166.
(5) Ibid. p 45.

لاختبارٍ جديدٍ، أمّا في الانتقاء التراكميّ يكون حاصل انتقاء كلّ نسلٍ نقطة بداية انتقاءٍ للنسل الّذي يلي، ويصبح التطوّر الطفيف لكلّ نسلٍ قاعدةً للمرحلة المواليّة[1].

إذا تقرّر أن تكون العمليّة التطوّريّة على أساس الانتقاء أحاديّ المرحلة فلن تبلغ أيّ مكانٍ، أمّا إذا توفّرت هناك ظروفٌ للانتقاء التراكميّ بشكلٍ مرتّبٍ من طرف القوى العمياء للطبيعة، فستكون هناك نتائج رائعةٌ، في الحقيقة نفس هٰذا الأمر حدث لكوكبنا، ونحن أنفسنا نعدّ من بين أحدث هٰذه النتائج إن لم نكن الأعجب والأروع[2].

ومن أجل إبطال الانتقاء أحاديّ المرحلة، تكلّم عن اختبارٍ[3] يسعى فيه قردٌ باستعمال لوحة مفاتيح الحاسوب أن يكتب الجملة: Methinks It Is Like A Weasel. إذا استعنّا بحساب الاحتمالات، فسيكون احتمال أن يكتب القرد بشكلٍ صحيحٍ كلّ الحروف الـ 28 على دفعةٍ واحدةٍ وعلى شكل الانتقاء أحاديّ المرحلة هو $\left(\frac{1}{27}\right)^{28}$ ، وهٰذا الاحتمال محال تقريبًا، ويساوي تقريبًا، $\frac{1}{10,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000,000}$. أمّا إذا بدأ ذٰلك القرد في الطباعة على لوحة المفاتيح، وقام برنامج الحاسوب بحفظ كلّ حرفٍ كتبه القرد بشكلٍ صحيحٍ حسب الجملة الأصليّة، عندها ستتشكّل الجملة

---

(1) Ibid. p 49.
(2) Ibid. p 49.
(3) Ibid. pp 46-49.

الأصليّة شيئًا فشيئًا في زمانٍ معقولٍ، وبهٰذا «إذا منحنا القرد وقتًا كافيًا يمكن أن يكتب كلّ آثار شكسبير»[1]؛ ولهٰذا ـ حسب نظره ـ فإنّ الانتقاء الطبيعيّ هو كذٰلك عمليّةٌ تدريجيّةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ وتستغرق وقتًا.

ومن أجل فهمٍ أفضل لخاصّيّتي التدرّج واستغراق الوقت بالنسبة للانتقاء الطبيعيّ، بيّن دوكنز في أحد فصول كتابه "الصعود إلى جبل اللااحتمال" الأكثر مفصليّةً، وأكثر استدلالًا، كيف يمكن لأجهزةٍ عضويّةٍ معقّدةٍ ـ مع فرض زمانٍ كافٍ ـ أن تتكامل من خلال أشياء بسيطةٍ إلى حدٍّ كبيرٍ[2]. وقد قام في هٰذا الفصل بتصوير "جبل اللااحتمال" من أجل فهمٍ أفضل لكيفيّة حدوث العمليّة التدريجيّة والمتسلسلة للانتقاء الطبيعيّ. يتشكّل هٰذا الجبل من جهةٍ من هاويةٍ لا يمكن الوصول إليها، ويعدّ الصعود من خلالها محالًا وغير ممكنٍ، ومن الجهة الأخرى للجبل توجد خاصرةٌ مناسبةٌ كثيرًا وقليلة الانحدار تجعل الصعود إلى قمّة الجبل سهلًا ومريحًا إلى حدٍّ كبيرٍ[3].

وعلى هٰذا الأساس، وضّح داروين عمليّة إيجاد العين أو الجناح في الموجودات، وقام بالردّ على الّذين يدّعون أنّ هٰذه الأعضاء لا يمكن تبيينها وفقًا لنظرية التكامل؛ لأنّ أيّ نقص في هٰذه الأعضاء يساوي عدم أهليّتها وحذفها من الطبيعة، ويستنتج من هٰذا الموضوع أنّه لا بدّ للعين أن تكون قد خُلقت منذ البداية من طرف مصمّمٍ ذكيٍّ، ودون المرور بالعمليّة التراكميّة والتدريجيّة.

---

(1) Ibid. p 46.
(2) Richard Dawkins, Climbing Mount Improbable, pp 79-126.
(3) Ibid. p 64.

«نصف عينٍ أفضل من لا شيء، بل يمكن أن نجد بين الحيوانات الحاليّة مجموعة مراحل وسطيّةٍ، ليس المقصود أنّ الموجودات الوسطيّة هي واقعًا ممثّلٌ لأصل الحيوانات، ولٰكنّها تبيّن أنّ البنى الوسطيّة كذٰلك لها فاعليّةٌ[1].... فموجودٌ مثل النوتر البحار (Nautilis) يبيّن فقط أنّ عينًا دون عدسةٍ أفضل من البقاء دون عينٍ[2]... خلاف الخلقيّين، ليس هناك حيواناتٌ بنصف جناحٍ وحسب، بل هناك من لديه ربع جناحٍ أو ثلثه... و5٪ من البصر أفضل من لا شيء، و5٪، من السمع أفضل من عدم السماع مطلقًا، و5٪ من قدرة التحليق أفضل من لا شيء[3]. جودة رؤيتي في حاشية الشبكيّة أقلّ من 5٪ من جودة رؤيتي في المنطقة المركزيّة، ومع هٰذا انتبهت بمقدّمة عيني إلى قدوم شاحنةٍ كبيرةٍ أو حافلةٍ؛ لأنّني أستعمل الدرّاجة كلّ يومٍ، وهٰذا ما أنقذ حياتي»[4].

أن يكون الانتقاء التراكميّ تدرجيًّا لا يعني أن يكون له برنامجٌ على المدى الطويل لإيجاد التصميم المعيّن مسبقًا؛ لأنّه حسب نظر دوكنز «صانع الساعات الأعمى يعني أنّ الانتقاء التراكميّ في الطبيعة لم يضع برنامجًا على المدى الطويل ولا يخطّط للمستقبل»[5]. وعلى هٰذا الأساس لا يمكن التنبّؤ بمّا سيوجد من أنواعٍ في المستقبل. وسعى بتأكيده على خاصّيّة الزمن أن يوضّح "التصادف" في نظريّته التطوّريّة. إذ إنّ التغيّر في المراحل التطوّريّة يحدث على أساس الخطإ في الاستنساخ والطفرة الجينيّة، ويمكن ببساطةٍ أن نصفه بأنّه

---

(1) Ibid. p 85.
(2) Ibid. p 86.
(3) Ibid. p 91.
(4) Ibid. p 84.
(5) Ibid. p 50.

حاصلٌ للتصادف، فالصدفة أو الحظّ تجد لها معنًى مع مرور الوقت، وهٰذا لا يعني واقعًا أنّ شيئًا وُجد دون علّةٍ.

ولذٰلك سعى دوكنز بإدخاله "الصدفة" و"الحظّ" في الانتقاء التراكميّ أن يوضّح خلق الذكاء والشعور؛ حيث يعتقد أنّه بانطلاق الانتقاء التراكميّ يكفي «مقدارٌ قليلٌ نسبيًّا من الحظّ» (Small amount of luck) والصدفة ـ الحاصلة من الطفرة والخطإ في نسخ الجين ـ لوجود الذكاء والحياة[1].

بأخذ جميع هٰذه العناصر بعين الاعتبار، قام دوكنز بصراحةٍ بتنحية فرض التصميم والغاية، وبتبعها المصمّم الهادف جانبًا، وقام بإبطالها؛ لعدم إمكان اجتماعها مع نظريّة التطوّر.

«فرضيّة المصمّم الهادف وبديله الوحيد ـ أي التطوّر التدريجيّ ـ لهما أوصافٌ خاصّةٌ بالكامل، هاتان الفرضيّتان لا تقبلان التصالح تقريبًا، فما عدا التطوّر لا يمكن لأيّ فرضيّةٍ أن تبيّن وجود كائناتٍ يبدو أنّ إيجادها بدون تطوّرٍ غير ممكنٍ»[2].

2- تحليل نظرية دوكنز فيما يخص النظم والعلة الغائية من وجهة نظر الحكمة الإسلامية ونقدها

بإلقاء نظرةٍ على أهمّ عبارات دوكنز في هٰذا القسم يمكن أن نحصل على المباني الفلسفيّة لأفكاره فيما يخصّ النظم والعلّة الغائيّة وتبيينها بلسانٍ فلسفيٍّ في صيغة البرهان التالي:

---

(1) Ibid. p 145.
(2) Richard Dawkins, The God Delusion, p 61.

م 1ـ نشاهد في هٰذا العالم نُظُمًا بسيطةً ومعقّدةً[1].

م 2ـ هٰذه النظم إمّا أن تكون صدفةً أو أن تكون موجدةَ الإلٰهِ أو الطبيعة[2].

م 3ـ مع أنّ هٰذا النظم لا هدف ولا مخطّط له، إلاّ أنّه ليس دون علّةٍ، بل يحتاج إلى فاعلٍ[3].

م 4ـ ليس لهٰذا النظم ناظمٌ ذكيٌّ؛ لأنّ تبيين هٰذا النظم عن طريق العمليّات العمياء التطوّريّة كافٍ[4].

---

(1) يقول دوكنز: «رؤية نظم الكائنات الحيّة وتعقيدها الحاصل من الانتقاء التراكميّ باعثٌ للتعجّب فعلًا» [Dawkins, The blind Watchmaker, p 46]. هٰذا الكلام يعني أنّه ليس منكرًا للنظم في عالم الوجود، ولٰكنّه يعتبرها ناشئةً من عمليّةٍ عمياء تُسمّى الانتقاء التراكميّ.

(2) يقول دوكنز: «رؤية نظم الكائنات الحيّة وتعقيدها الحاصل من الانتقاء التراكميّ باعثٌ للتعجّب فعلًا» [Dawkins, The blind Watchmaker, p 46]. هٰذا الكلام يعني أنّه ليس منكرًا للنظم في عالم الوجود، ولٰكنّه يعتبرها ناشئةً من عمليّةٍ عمياء تُسمّى الانتقاء التراكميّ.

(3) في نظر دوكنز: «ليس للجينات أيّ رؤيةٍ مستقبليّةٍ» [Dawkins, The selfish gene, p 24] "ولا تخطّط للمستقبل، كان كلّ تركيزي في كلّ هٰذا الكتاب على أنّه يجب أن لا ننظر إلى الجينات على أنّها عاملٌ هادفٌ وذكيٌّ» [Dawkins, The selfish gene, p 196]. هٰذا الأمر يدلّ على أنّ الجينات علّةٌ لِلنُّظُمِ الطبيعيّة عن طريق الانتقاء التراكميّ، ولٰكنّها ليست عاملًا ذكيًّا وهادفًا.

(4) بالنظر إلى المقدّمات السابقة قام دوكنز أوّلًا بإبطال الصدفة، فيقول: «أحد أهدافي هو إبطال الكلام غير المؤسّس والمتّبع من طرف الكثير القائل إنّ الداروينيّة نظريّة الحظّ» [Dawkins, The blind Watchmaker, p 4]. ثمّ يعلن أنّ «الانتقاء الطبيعيّ توضيحٌ كافٍ لمراحل التطوّر» [Ibid. p 37]. لمزيدٍ من المطالعة راجع: قسم الصدفة في الفصل الرابع من هٰذا الكتاب.

النتيجة الأولى: علّة هٰذا العالم هو الانتقاء الطبيعيّ، ولا وجود لإلٰهٍ[1].

النتيجة الثانية: فرض علّةٍ غائيّةٍ للطبيعة غير صحيحٍ[2]. (= نفي الغائيّة)

تقييم المقدمة الأولى: النظم في العالم متفَق عليه بين دوكنز والفلاسفة

في نظر الفلاسفة، الخطوة الأولى لتفكّرٍ وتفلسفٍ أفضل هو فهم معنى كلّ مفهومٍ يُستفاد في عمليّة التفكير، ودركه. النظم كذٰلك هو أحد هٰذه المفاهيم كثيرة التوظيف، الّتي يساعد فهمها الصحيح بشكلٍ كبيرٍ على حلّ بعض الإشكالات الفلسفيّة. في نظر الحكماء المسلمين هناك نظمٌ في عالم الطبيعة لا يقبل الإنكار، ولٰكنّه على غرار مفاهيم كالعلّة والمعلول، ليس أمرًا محسوسًا وخاضعًا للتجربة، بل يمكن إدراكه بالتفكّر والتعقّل؛ ولهٰذا السبب لا يمكن بأيّ وجهٍ إدراك النظم في الموجودات عن طريق نظرةٍ تجريبيّةٍ وعلميّةٍ، وكلّ ما يمكن للعلماء التجريبيّين الوصول إليه هو الإدراك الحسّيّ للشيء الّذي يحدث فيه النظم، فالعالِم العلمويّ لا يمكن له أن يفهم النظم عقليًّا إلّا بالمقايسة بين شيئين أحدهما منظّمٌ، والآخر غير منظّمٍ وفوضويٌّ، وهٰذا هو السبب الّذي جعل ريتشارد دوكنز العَلمويّ يردّ لاإراديًّا الفلسفة والميتافيزيقا، فينقل بلحنٍ

---

(1) يقوم دوكنز في هٰذه المقدّمة بإبطال النظريّة الخلقيّة والخالق: «تقضي نظريّة التطوّر الداروينيّة وخاصّةً الانتقاء الطبيعيّ على توهّم الخلق في كامل علم الأحياء» [Dawkins, The God Delusion, p 118].

(2) «فرضيّة المصمّم الهادف وبديله الوحيد ـ أي التطوّر التدريجيّ ـ لديهما أوصافٌ خاصّةٌ بالكامل، هاتان الفرضيّتان لا تقبلان التصالح تقريبًا، فما عدا التطوّر لا يمكن لأيّ فرضيّةٍ أن تبيّن وجود كائناتٍ، يبدو أنّ إيجادها بدون تطوّرٍ غير ممكنٍ» [Dawkins, The God Delusion, p 118].

أكثر شفافيّةً كلامًا عن الفيلسوف ويليام بيلي أنّه يعتقد بوجود نظمٍ في الكائنات الحيّة ويؤيّده، وهو نفس العلم الّذي لا يتناسب مع مذهبه الحسّيّ والتجريبيّ، ويعتقد أنّ: «اللاهوتيّين ليس لهم أيّ كلامٍ يصلح حول أيّ شيءٍ»[1].

ومن أجل فهمٍ أفضل قام الفلاسفة المسلمون بتقسيم النظم الموجود في الأشياء حسب ذٰلك الشيء إلى نظمٍ اعتباريٍّ وصناعيٍّ وطبيعيٍّ (تكوينيٍّ)[2]:

1ـ **النظم الاعتباريّ**: تعاقديٌّ؛ لهٰذا فهو يختلف من حالةٍ لأخرى، مثل النظم في صفوف الجنود، أو النظم في صفوف المصلّين في صلاة الجماعة.

2ـ **النظم الصناعيّ**: الّذي يشاهَد في الصناعات البشريّة، وهو ضروريٌّ للعمل الصحيح للأجهزة، مثل نظم المذياع والساعة والتلفاز وغيرها.

3ـ **النظم الطبيعيّ والتكوينيّ**: الّذي يشاهَد في الموجودات الحيّة والعضويّة، وهو السبب لتناسق جميع أجزاء الموجود الحيّ مع بعضها من أجل استمرار الحياة.

ومن جهةٍ أخرى يقسّم الفلاسفة النظم الطبيعيّ كذٰلك إلى أربعة فروعٍ[3]:

---

(1) Richard Dawkins, The God Delusion, p 57.

(2) جوادى آملى، عبدالله، تبيين براهين اثبات خدا [تبيين براهين إثبات الإلٰه]، ص 24.

(3) ولمّا كانت الغاية والعلّة الغائيّة تؤخذان على أنّهما أمرٌ واحدٌ في نظر الكثير من الفلاسفة المسلمين؛ قام الأستاذ جوادي آملي بإدغام القسمين الثاني والثالث، وتقديم توضيحٍ للنظم الناتج عن العلّة الغائيّة يتناسب والنظم الناتج عن الغاية، وهنا قام بذكر ثلاثة فروعٍ للنظم الطبيعيّ. أمّا الأستاذ الشهيد مطهري فقد اكتفى في تصنيفه بالإشارة إلى الفرعين الأوّليّين فقط. أمّا نظر المؤلّف فهو أنّ الغاية غير العلّة الغائيّة؛ ولهٰذا ولأجل عدم الخلط سيذكر القسمين الثاني والثالث في المباحث الآتية منفصلين. لمزيدٍ من المطالعة راجع: مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 4، نقد كتاب راه طى شده، ص 64 و79؛ جوادى آملى، عبدالله، تبيين براهين اثبات خدا [تبيين براهين إثبات الإلٰه]، ص 25.

1ـ **النظم الطبيعيّ الناتج عن العلّة الفاعليّة**: هٰذا النظم يعني أن يكون بين المعلول وعلّته سنخيّةٌ، وانسجامٌ ورابطةٌ وجوديّةٌ، ولو لم يكن نظمٌ كهٰذا سيكون وجود أيّ معلولٍ عن أيّ علّةٍ ممكنًا، وكذٰلك يمكن أن يصدر عن أيّ علّةٍ أيُّ معلولٍ. وبأخذ هٰذا النظم بعين الاعتبار ستوجد سلسلةٌ منظّمةٌ من عللٍ ومعلولاتٍ متسانخةٍ.

2ـ **النظم الطبيعيّ الناتج عن العلّة الغائيّة**: يرى أرسطو وبعض الفلاسفة المسلمين أنّ لكلّ موجودٍ مادّيٍّ أربع عللٍ، إحدى هٰذه العلل هي العلّة الغائيّة؛ لهٰذا فالنظم الغائيّ عند هٰؤلاء الفلاسفة هو في الجهاز العضويّ الّذي يشير إلى وجود اختيارٍ من جهة العلّة «أي أنّ العلّة كانت في وضعيّةٍ تستطيع فيها أن توجِد هٰذا المعلول بشكلٍ آخر، ومن بين الأشكال المختلفة الممكنة أُوجد هٰذا المعلول، وقد اختير الشكل المعيّن مخصوصًا من طرف العلّة، إذن لا بدّ أن يكون هناك في ناحية العلّة [أو في سلسلتها الطوليّة] شعورٌ وإدراكٌ وإرادةٌ تحدّد الهدف، وتشخّص كون هٰذه البِنية وهٰذا الوضع وسيلةً لتأمين ذٰلك الهدف»[1].

3ـ **النظم الطبيعيّ الناتج عن الغاية**: هناك ارتباطٌ فى الفلسفة الإسلاميّة بين طبيعة الموجود الحيّ والجهة الّتي يتحرّك في اتّجاهها، وإلّا أمكن لأيّ شيءٍ أن يتّجه لأيّ وجهةٍ وهدفٍ، ولو لم تكن علاقةٌ كهٰذه يمكن أن يتحوّل أيّ جينٍ إلى أيّ عضوٍ أو موجودٍ، وهٰذا ما أعرض دوكنز عن قبوله في نظريّته المتمحورة حول الجين؛ لأنّه حتّى من وجهة النظر هٰذه يتحوّل كلّ جينٍ بحسب الصفات والمعطيات الّتي يحويها في داخله إلى جينٍ شبيهٍ له، أو عضوٍ يناسبه؛ ولهٰذا السبب ينتج عن جين العين نشوء عينٍ، وعن جين الكبد نشوء كبدٍ. فإذا لم نقبل هٰذا النظم يتّجه أيّ

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 4، نقد كتاب راه طى شده، ص 79 و64.

شيءٍ في أيّ اتّجاهٍ، وستكون نظريّة دوكنز التطوّريّة المؤسّسة على أساس الاستنساخ الجينيّ بلا معنًى كذٰلك.

4ـ النظم الناتج من الأجزاء الداخليّة (علّة القوام): القسم الرابع وهو الارتباط الداخليّ لأجزاء الشيء مختصٌّ بالشيء الّذي لديه مادّةٌ وصورةٌ، وجنسٌ وفصلٌ، أو عناصر وذرّاتٌ متعدّدةٌ؛ ولذا يمكن أن يشاهد هٰذا النظم بملاحظة الموجودات الحيّة والتدقيق في أجزائها الداخليّة.

ومع أنّه في بعض الأحيان، تحدّث فلاسفةٌ مثل ويليام بيلي عن النظم الصناعيّ لفهمٍ أفضل للفلاسفة، ولٰكن من بين الأقسام الثلاثة للتقسيم الأوّل، يحوز النظم الطبيعيّ على اهتمام الفلاسفة المسلمين بسبب ارتباطه الحقيقيّ بالموجودات الحيّة، ومن بين أنواع النظم الطبيعي كذٰلك يشكّل القسمان الثاني والثالث تحدّيًا للفلاسفة، ويحتاجان إلى تعمّقٍ أكثر.

ولٰكن ما هو النظم الّذي كان يقصده دوكنز في كتابه "صانع الساعات الأعمى"؟ بالتدقيق في عبارات دوكنز يمكن أن نفهم أنّ النظم الناتج عن العلّة الغائيّة هو الّذي يقصده دوكنز، ويعترض عليه؛ لأنّه بقبوله لنظام العلّيّة ـ كما تمّ بيانه في الفصل الرابع ـ يكون موافقًا للنظم الطبيعيّ من النوع الأوّل، وكذٰلك بتبيينه للشيء المعقّد، والتصميم الجيّد (Well Designed) للموجودات، وقبوله الانسجام الداخليّ للأنظمة الطبيعية مثل العين ـ كما ذكرنا في الصفحات السابقة ـ يكون موافقًا للنظم الطبيعيّ من النوع الرابع، وهو يوافق كذٰلك على النظم الناتج عن الغاية؛ لأنّه دون شكٍّ يعتقد أنّ الجينات بناءً على المعطيات والبِنى الّتي لديها لا تستطيع أن توجِد أيَّ شيءٍ، أو أن تولّد أيَّ جينٍ آخر. بهٰذا التقييم يكون مخالفًا للنظم الناتج عن العلّة الغائيّة

الّذي يضمّ وجود مصمّمٍ ذكيٍّ وذي شعورٍ؛ لأنّه في نظره ليس هناك "تصميم" (Design)، ولا "هدف" (purpose)[1]، ولا بِنية ذٰلك الموجود أمارةٌ على كونه "أفضل تصميمٍ ممكنٍ"[2].

«الانتقاء الطبيعيّ مثل صانع ساعاتٍ أعمى، أعمى؛ لأنّه لا يرى ما هو أمامه، لا يقيّم نتيجة عمله ولا يسعى وراء هدفٍ، ومع ذٰلك فإنّ نتيجة عمل الانتقاء الطبيعيّ تتمّ وكأنّ هناك صانعًا ماهرًا صنعها حسب مخطّطٍ سابقٍ»[3].

التحدّي الّذي سبق يبيّن أنّ البحث عن العلّة الغائيّة لا يزال إلى هٰذا الوقت محلًّا لنقاشٍ كبيرٍ بين العلمويّين والفلاسفة. هٰذا البحث على مستوًى عالٍ من الأهمّيّة إلى حدّ أنّ بعض الفلاسفة يعتقدون أنّه «قد لا يكون لأيّ مسألةٍ فلسفيّةٍ هٰذا القدر من التأثير العجيب في الرؤية الكونيّة للناس»[4]، وهٰذا الكلام ليس مبالغةً على الإطلاق؛ فكبار الفلاسفة المسلمين كذٰلك كانوا يعتبرون البحث عن العلّة الغائيّة أهمّ مباحث الفلسفة والحكمة الإسلاميّة، وفي هٰذا الصدد يقول ابن سينا:

«ولو كانت هٰذه [العلل الأربع] علومًا مفردةً لكان أفضلها علم الغاية، وكان يكون ذٰلك هو الحكمة. والآن فذٰلك أيضًا أفضل أجزاء هٰذا العلم، أعني العلم الناظر في العلل الغائية للأشياء»[5].

---

(1) Richard Dawkins, River out of Eden, p 133.
(2) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 21.
(3) Ibid. p 21.

(4) مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ص 286.

(5) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلهيّات)، ص 300.

وقد أيّد بهمنيار[1] وصدر المتألّهين كذٰلك كلام ابن سينا هٰذا، ولٰكنّ صدر المتألّهين بالإضافة إلى تأييده لهٰذا الكلام قام بالتأمّل في كلام القدماء ونقده، يقول في هٰذا الصدد:

«اعلم أنّ النظر في العلل الغائيّة هو بالحقيقة من الحكمة، بل أفضل أجزاء الحكمة، وما ذكروا في الكتب [مثل الشفاء] ففيها مساهلاتٌ وأشياء غير منقّحةٍ، لا تنقَّح إلّا بالكلام المتّبع والتحقيق البالغ، فيجب الخوض في تبيينها وتوفية الحقوق في التفصّي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة»[2].

تقييم المقدمتين الثانية والثالثة: الطبيعة وفاعلها، موجد النظم الموجود

في المقدّمة الثانية، طرح دوكنز ثلاثيّة الصدفة، والإلٰه، والانتقاء الطبيعيّ فيما يخصّ نظم الطبيعة. حسب الفلاسفة المسلمين الصدفة الناتجة عن عدم وجود علّةٍ فاعليّةٍ مستحيلةٍ وغير ممكنةٍ، إذا قبل هٰذا النوع من الصدفة تنهار كلّ العلوم، ومن بينها العلوم التجريبيّة الّتي يعتبر دوكنز من مناصريها، ولن يكون حينها دافعٌ للعلماء من أجل البحث عن علّة الظواهر[3]. هٰذا الاعتقاد الّذي يؤمن به الفلاسفة المسلمون هو نفس الشيء الّذي يوافقهم فيه دوكنز:

«أحد أهدافي هي القضاء على هٰذا الكلام المشهور الّذي لا أساس له بأنّ الداروينية هي نظريّة الحظّ»[4].

---

(1) ابن المرزبان، بهمنيار، التحصيل، ص 549.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 270؛ شرح الهداية الأثيريّة، ص 288.

(3) لمزيدٍ من المطالعة راجع الفصل الرابع من هٰذا المصنّف.

(4) Richard Dawkins, The blind Watchmaker, p 3-4.

ولهٰذا، لا دوكنز ولا الفلاسفة المسلمون يقبلون وجود صدفةٍ كهٰذه لتوضيح لوجود عالم الطبيعة وتنوّعه. وبزوال أحد الاحتمالات الثلاثة يبقى احتمالا "الإلٰه"، أو "الطبيعة"، بالنسبة لدوكنز فإنّه يركّز على فاعليّة الطبيعة ووساطتها، ولٰكن هل الفلاسفة المسلمون يوافقون دوكنز في هٰذه النقطة؟ كما بيّنّا في الفصل الرابع، فإنّ الفلاسفة المسلمين يؤكّدون على نقطتين مهمّتين:

1ـ يعتقدون أنّ الفاعل القريب لجميع ظواهر عالم الطبيعة أمرٌ طبيعيٌّ، وهو ما يطلق عليه الفلاسفة "الصورة" الفلسفيّة" أو "الطبيعة".

2ـ لمّا كانت المادّة فاقدةً لقدرة الإيجاد، كانت هناك عللٌ موجِدةٌ، وفوق المادّيّة على مستوى جميع سلاسل الفواعل المادّيّة.

النتيجة هي أنّ الفلاسفة شأنهم شأن دوكنز، يبحثون عن جميع نظم عالم الطبيعة التطوّريّ وأنساقه داخل الأجهزة العضويّة، وينسبونه إلى العامل المادّيّ والطبيعيّ، إلّا أنّهم يختلفون معه في أنّ تبيين الفلاسفة لا يقف عند هٰذا المستوى، بل يعتبرون الفواعل الطوليّة ذات دخلٍ كذٰلك على مستوًى أعلى في هٰذا النظم والتناسق.

تقييم المقدمة الرابعة: لاهدفية العلل الطبيعية، وهدفية العلل الطولية للطبيعة

إذا أردنا أن نوضّح كلام دوكنز في عبارةٍ قصيرةٍ، نقول: إنّه يعتقد بعدم وجود أيّ هدفٍ، ولا مخطَّطٍ معيّنٍ مسبقًا، لا في وجود الطبيعة ولا في مسيرة

لمزيدٍ من المطالعة في هٰذا الصدد راجع: قسم الحظّ والصدفة في الفصل الثالث من هٰذا المصنّف.

تنوّعها، وإنّ مسيّرها هو العمليّات العمياء للطبيعة، وبهٰذا فهو يفسّر الصدفة في نظريّة داروين بالطريقة التالية:

«يتّضح من خلال الصورة الساخرة الّتي شُكّلت حول الداروينيّين أنّ "الصدفة" مفهومٌ مبالَغٌ فيه وغير عقلانيٍّ، وقد مرّ زمانٌ طويلٌ لكي أنتبه لهٰذه الصورة الهزليّة؛ لأنّه لا علاقة لها بالرؤية الداروينيّة الّتي أعرفها... الداروينيّ يقول إنّ التنوّع تصادفيٌّ بمعنى أنّ اتّجاهه ليس في اتّجاه التقدّم، والتوجّه نحو التقدّم في التطوّر إنّما يحدث إثر الانتقاء»[1].

وجهة النظر هٰذه طُرحت منذ زمنٍ بعيدٍ بصيغةٍ أبسط، وقد أصبغ عليها بعض الفلاسفة القدماء صبغةً فلسفيّةً كذٰلك؛ إذ يمكن الحديث في هٰـذه الأثناء عن نظريّةٍ للفيلسوفين اليونانيّين ديمقراط وأمبادوقليس، إذ كانا يعتبران أنّ قسمًا من العمليّات الطبيعيّة اتّفاقيٌّ ودون هدفٍ[2]. وعند التدقيق في وجهة نظر دوكنز يتضّح أنّ نظريّته التطوّريّة هي تلفيقٌ جديدٌ ومعاصرٌ لهاتين النظريّتين؛ لأنّه يؤكّد بسبب طبيعانيّته على لاهدفيّة العمليّات العمياء التطوّريّة بعد وجود أصل العالم، وكذٰلك يعتقد بلاهدفيّة موجدي أصل العالم[3].

---

(1) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, p 308.

(2) من أجل فهم نظرة الفلاسفة اليونانيّين في هٰذا الصدد راجع: الملاحظة الأولى في آخر هٰذا الفصل.

(3) لمزيدٍ من المطالعة راجع قسم "الانتقاء الطبيعيّ يبيّن كلّ شيءٍ وينفي الخلقيّة" و"شمول نظريّة التطوّر لكلّ الوجود".

النظريّة الداروينيّة تشمل كلّ الطبيعة الحيّة، حتّى الموجودات الّتي تعيش خارج كوكب الأرض لا يمكن تبيينها إلّا وفقًا لهٰذه النظريّة[1]... رغم أنّ دائرة الانتقاء الطبيعيّ في حدّ ذاتها محدودةٌ بتبيين عالم الأحياء، ولٰكنّه يقود أذهاننا إلى إجراء مقارنةٍ تفسيريّةٍ احتماليّةٍ لمختلف الأطروحات الّتي قد تساعد على فهمنا للعالم[2].

المثير هنا هو أنّ بناء نظريّة دوكنز يستند إلى نفس أسس نظرية أمبادوقليس؛ لأنّه هو كذٰلك ـ بالإضافة إلى أنّه ينفي "التصميم" و"الهدف" المسبَق في الطبيعة[3] ـ قام بإبطال أيّ إدراكٍ أو رؤيةٍ مستقبليّةٍ يتمتّع بها الجين، هٰذا الأمر يعني إنكار الشعور والفكر بالنسبة للطبيعة الّتي ليست إلّا كتلةً من الجينات.

«كان تركيزي في كلّ هٰذا الكتاب [الجين الانانيّ] أنّه لا يجب اعتبار الجينات عناصر هادفةً وواعيةً (Conscious, purposeful agents)، الانتقاء الطبيعيّ يقودها دون هدفٍ إلى جهةٍ معيّنةٍ، بحيث تبدو وكأنّها موجّهةٌ، نحن الّذين نتلقّى الهدفيّة من هٰذه العمليّة»[4].

بالتدقيق في العبارات المذكورة يتبيّن أنّ دوكنز يرى أنّ هناك ارتباطًا متقابلًا بين الإدراك والهدفيّة، وبما أنّه لا يعتبر الجين عاملًا مدركًا وواعيًا فإنّه

---

(1) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, p 65.
(2) Richard Dawkins, The God Delusion, Preface p 2.
(3) Richard Dawkins, River out of Eden, p 133

لمزيدٍ من المطالعة راجع: قسم "التصميم الظاهريّ" في هٰذا الفصل.

(4) Ibid. pp 196 & 177.

لا يعتبره هادفًا كذٰلك، ويمكن صياغة هٰذه العبارة بلسان الفلسفة الإسلاميّة فنقول: حيث إنّه لا يعتبر الجين ذا "فكرٍ" و"شعورٍ"، فإنّه لا يعتقد بأنّ له "علّةً غائيّةً"، بل يعتبر العوامل الطبيعيّة كأمواجٍ كسرت نفسها على الشاطئ دون قصدٍ أو غرضٍ، وأدّت إلى تشكّل نُظُمٍ متنوّعةٍ في حصى الشاطئ.

ليس للأمواج قصدٌ وغرضٌ خاصٌّ، ليس هناك ذهنٌ منظّمٌ، بل ليس هناك ذهنٌ أصلًا، ما تقوم به الأمواج هو تقاذف الحصى بشدّةٍ في هٰذا الاتّجاه وذٰلك الاتّجاه، ولٰكنّ الحصى الصغيرة والكبيرة تستجيب لهٰذا الفعل، كلّ واحدةٍ منها بأسلوبٍ مختلفٍ، وتكون نتيجةُ ذٰلك أن تتشكّل هناك كتلٌ متنوّعةٌ على الساحل، وأقلّ نظمٍ قد يحصل من بين اللانظم لا يعدّ وليدًا لأيّ ذهنٍ[1].

من جهةٍ أخرى، يوحي بعض كلام دوكنز بأنّه لا يعتقد بوجود مسيرٍ معيّنٍ و"غايةٍ" للجين على الأقلّ في قسمٍ من الحوادث الطبيعيّة مثل الطفرة الجينيّة؛ لأنّه حسب اعتقاده قد تحدث أحيانًا أخطاءٌ، ولو كانت ضئيلةً جدًّا ـ واحدٌ على 5 ملايين من التكاثر ـ[2] "بشكلٍ اتّفاقيٍّ"، وتوفّر الأرضيّة للطفرة الجينيّة، ووجود جينٍ فتيٍّ، وهٰذه النقطة إنّما تدلّ على أنّ الطفرة الجينيّة ليست إلّا "اتّفاقًا" وخطأً في التكاثر[3]. «ووجود بعض الأخطاء ضروريٌّ من أجل التطوّر التدريجيّ للحياة... فهي قد تخطئ أحيانًا، وفي النهاية هٰذه الأخطاء هي الّتي تجعل التطوّر ممكنًا»[4].

---

(1) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, pp 43-44.
(2) Ibid. p 125.
(3) Ibid. p 125.
(4) Richard Dawkins, The Selfish gene, p 25.

وبلسانٍ فلسفيٍّ هٰذا الكلام يعني أنّ الأنواع هي وليدة "الاتّفاق"، والجين الّذي يعتبر أساس جميع الموجودات الحيّة لا "غاية" له، بالنظر إلى هٰذه النقاط يمكن أن نصيغ القياسين الاقترانيّين[1] الآتيين للتعبير عن وجهة نظر دوكنز:

الاستدلال على نفي الغاية «على أساس تلازم الغاية والعلم»	الاستدلال على نفي العلّة الغائيّة «على أساس تلازم العلّة الغائيّة والعلم»
م 1ـ ليس للجين علمٌ وشعورٌ. م 2ـ الطفرات الجينيّة ناتجةٌ عن "الاتّفاق" م 3ـ كُلُّ ما ليس لديه علمٌ وشعورٌ وتصدر عنه أفعالٌ اتّفاقيّةٌ، ليس له غايةٌ. ن: إذن فالجين ليس له غايةٌ	م 1ـ ليس للجين علمٌ وشعورٌ. م 2ـ كلّ ما ليس لديه علمٌ وشعورٌ، ليس له غايةٌ. ن: إذن فالجين ليس له علّةٌ غائيّةٌ ن: ليس للجين علّةٌ غائيّةٌ

(1) يجدر الذكر أنّ هٰذا القياس يمكن أن يُصاغ في شكل القياس الاستثنائيّ التالي، ولٰكن لأنّ محتواهما واحدٌ اجتنبنا ذكره في المتن الأصليّ:

م 1: إذا كان للطبيعة ـ وخاصّةً الجين ـ غايةٌ وهدفٌ (أو علّةٌ غائيّةٌ) فلا بدّ أن يكون لها علمٌ وشعورٌ.

م2: التالي باطلٌ؛ لأنّ الطبيعة ليس لديها علمٌ وشعورٌ.

ن: إذن فالمقدّم كذٰلك غير صحيحٍ، أي أنّ الطبيعة (والجين) ليس لديها غايةٌ (أو علّةٌ غائيّةٌ).

واضحٌ أنّه من أجل الإجابة عن كلّ استدلال لدوكنز، لا بدّ من عكس أحد مقدّمات ذٰلك الاستدلال، وهٰذا ما قام به الحكماء المسلمون حسب نوع فلسفتهم[1]، ولٰكن قبل أن نبيّن الإجابات، يجدر أن نقوم بتعريف بعض الاصطلاحات الّتي وردت فيها؛ ولهٰذا سنلقي نظرةً مختصرةً على تعريف "الغاية"، و"العلّة الغائيّة"، و"الاتّفاق" من وجهة نظر الفلاسفة:

أولاً: التعاريف

1- الغاية والعلة الغائية في الفلسفة الإسلامية

أحد العوامل الّتي تجعلنا نواجه صعوبةً في الفهم الصحيح لوجهة نظر الفلاسفة في هٰذا الصدد، عدم وضوح مقصود الفلاسفة من هٰذين الاصطلاحين، إلى حدّ أنّه في كتب بعض الفلاسفة السابقين قد تُطلَق الغاية ويُقصد بها العلّة الغائيّة، ويُنسَب حكم أحدهما إلى الآخر، ومن هنا كان الفهم الدقيق لمقصود كلّ فيلسوفٍ من هٰذه الاصطلاحات هو المفتاح لإجابة الفلاسفة المسلمين عن هٰذين الاستدلالين.

بالنسبة لابن سينا، "الغاية" مشتركٌ لفظيٌّ بين معنيين، وقد تسبّب عدم الدقّة فيه إلى العديد من المغالطات، المعنى الأوّل للغاية هو «النتيجة الّتي ينتهي إليها الشيء في كلّ الأحوال [سواءٌ قُصِد ذٰلك أم لم يُقصَد]»، أمّا المعنى

---

(1) رغم أنّ الاطلاع على آراء الفلاسفة المسلمين يفرض علينا أن نبحث في كتبهم الواحد تلو الآخر، ولٰكنّ رأس الخيط الأوّل للبحث يجب أن نجده في قسم "العلّة الغائيّة" وتحت عنوان "الاتّفاق"؛ لهٰذا فإنّ الاطّلاع على هٰذا العنوان مفيدٌ كثيرًا لفهمٍ أفضل للأجوبة.

الثاني للغاية فهو «الشيء الّذي يُقصَد فعلًا [خلال الفعل]»[1].

بالإضافة إلى ذٰلك، يقسّم ابن سينا الغاية من جهةٍ أخرى إلى "غايةٍ بالذات" و"غايةٍ بالعَرض"، وفي نظره الغاية بالذات هي نفسها الغاية بالمعنى الثاني[2]، والغاية بالعَرض هي غايةٌ غير الغاية المقصودة، فالغاية بالعَرض في نظره حينما ينحرف اتّجاه المسير الطبيعيّ والأصليّ للموجودات الطبيعيّة بسبب التزاحمات والموانع "الاتّفاقيّة"، ولا ينتهي إلى الهدف الأصليّ، أو الغاية بالذات[3].

الغاية [بالذات] تعني ذٰلك الشيء الّذي يريده الفاعل في جبلّته وذاته، وهٰذا الأمر واضحٌ جدًّا في الأمور الإراديّة، وحتّى فيما يخصّ الطبيعيّة، حيث يقولون إنّه يتحرّك في اتّجاه المطلوب بالذات[4]... [أمّا الغاية بالعرَض فهي عندما] تصل الطبيعة... إلى غايةٍ غير تلك الّتي كانت قد قصدتها بالذات[5].

وأطلِق من جهةٍ أخرى كذٰلك على بعض أقسام "الغاية بالعَرض" "الضروريّة"؛ لأنّها «أمورٌ في عين كونها لازمةً للضرورة العلّيّة والمعلوليّة، لٰكنّها ليست غايةً [ذاتيّةً] للطبيعة، أي أنّ الطبيعة لا تتحرّك من أجل الوصول إليها»[6]. وبعبارةٍ أخرى: على أساس قاعدة العلّيّة: نتيجة كلّ سيرٍ

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، السماع الطبيعيّ، ص 67.

(2) المصدر السابق، ص 67.

(3) لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الغاية بالعَرض في رأي هٰذا الفيلسوف لها أقسامٌ. لمزيدٍ من المطالعة راجع: المصدر السابق، ص 58.

(4) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 7، ص 363.

(5) المصدر السابق، ص 427.

(6) المصدر السابق، ص 404.

وتغيّرٍ هو الوصول إلى مقصدٍ، ولٰكن بما أنّ هٰذا المقصد لم يكن الغاية الأصليّة والذاتيّة للموجود الحيّ، يطلقون عليها الغاية بالعَرض، أو الضروريّة.

ويتّضح لنا من جهةٍ أخرى من خلال التنقيب في آثار ابن سينا أنّ الغاية بالذات كذٰلك كالغاية بالعَرَض، لديها اسمٌ آخر وهو "العلّة الغائيّة"؛ لأنّ ابن سينا بالإضافة إلى أنّه عرّف كليهما بعبارةٍ متطابقةٍ تمامًا «ما لأجله يكون الشيء»[1]، ذكر لهما تقسيماتٍ متشابهةً. في جوابه على السؤال «ولو قبلنا أنّ لكلّ فعلٍ غايةً، لماذا علينا القول بأنّ الغاية علّةً؟» لأنّنا نعلم أنّ العلّة متقدّمةٌ على المعلول، في حين أنّ الغاية معلولٌ ومتأخّرةٌ عن الفعل[2]! يقول ابن سينا:

«الغاية تفرض شيئًا، وتفرض موجودًا، وفرقٌ بين الشيء والموجود... وكلّ علّةٍ فإنّها من حيث هي تلك العلّة لها حقيقةٌ وشيئيّةٌ، فالعلّة الغائيّة هي في شيئيّتها سببٌ لأن تكون سائر العلل موجودةً بالفعل عللًا، والعلّة الغائيّة في وجودها مسبّبةٌ لوجود سائر العلل عللًا بالفعل»[3].

وبعبارةٍ أبسط، العلّة الغائيّة أو الغاية لديها ماهيّةٌ وشيئيّةٌ ذهنيّةٌ، ووجودٌ خارجيٌّ كذٰلك، الماهيّة الذهنيّة للغاية مقدّمةٌ على جميع العلل، وهي علّة فاعليّة العلّة الفاعليّة، والوجود الخارجيّ للغاية متأخّرٌ عن جميع العلل، ومن هنا كان معلولًا لها[4].

---

(1) ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ص 97؛ الشفاء (الإلٰهيّات)، ص 273.

(2) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلٰهيّات)، ص 273.

(3) المصدر السابق، ص 292.

(4) كتأييدٍ لهٰذا المضمون راجع: اللاهيجيّ، عبد الرزّاق، شوارق الإلهام، ج 1، ص 241؛ مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 7، ص 367.

التطابق بين الغاية والعلّة الغائيّة نجده كذٰلك في بعض عبارات صدر المتألّهين، حيث إنّه بعد أن عرّف الغاية بأنّها «ما لأجله يكون الشيء»[1]، استعمل هٰذين الاصطلاحين مكان بعضهما البعض، وهٰذا الأمر يتكرّر كثيرًا في بحث « في الفرق بين الغاية والخير»، فيستعمل مصطلح الغاية في عنوان الفصل، ثمّ سريعًا ما يبدأ حديثه بالعلّة الغائيّة. وفي رأيه الغاية أو العلّة الغائيّة في الموجودات المادّيّة عندما تُتصوّر عن طريق الفاعل تكون هي علّة العلّة الفاعليّة، ولٰكنّ وجودها معلولٌ لهٰذا الفاعل[2]، ثمّ في الصفحات اللاحقة يوضّح رأيه النهائيّ في هٰذا الخصوص، ويرى تمايز هٰذين المصطلحين، ففي مثاله «الشبع والشخص الجائع»، يعتبر العلّة الغائيّة الوجود العلميّ، أو تخيّل الشبع والغاية الوجود الخارجيّ والعينيّ للشبع:

«فالأكل صادرٌ من الشبع ومصدرٌ للشبع، ولٰكن باعتبارين مختلفين، فهو باعتبار الوجود العلميّ فاعلٌ وعلّةٌ غائيّةٌ، وباعتبار الوجود العينيّ غايةٌ»[3].

وعلى كلٍّ، فإنّه في نظر بعض الفلاسفة المعاصرين هٰذا القدر من التمايز غير كافٍ، ولن ينهي الغموض والخلط اللذين لفّا هٰذا البحث؛ لأنّ الغاية والعلّة الغائيّة قد يتمايزان على الأقلّ في الموارد التالية:

أـ العلّة الغائيّة هي فاعل العلّة الفاعليّة ومقدّمةٌ على العمل، أمّا الغاية فهي الشيء الحاصل بعد العمل ومتأخّرةٌ عن المعلول.

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 250.

(2) المصدر السابق، ص 250.

(3) المصدر السابق، ص 272.

ب- جميع الفواعل مع أنّ لها علّةً غائيّةً بنحوٍ طوليٍّ، ولٰكن ليس لكلّ فاعلٍ وفعلٍ غايةٌ؛ لأنّ المجرّدات التامّة لا حركة فيها لكي تُفرَض لها غايةٌ، وحتّى في الطبيعة كذٰلك هناك الكثير من الأشياء ليست لها غايةٌ وليست من نوع الحركة، بل من نوع الكون والفساد.

ج- العلّة الغائيّة تجد معنًى لها في الفاعل ذي الشعور، ولٰكنّ الغاية ليس لها ربطٌ بهٰذا الأمر[1]؛ ولهٰذا السبب يختلف هٰذان المفهومان عن بعضهما بِنيويًّا (وليس اعتباريًّا وحسب)، فوجهة النظر هٰذه تعتبر الغاية نفس نتيجة الفعل، وما تنتهي إليه الحركة، والعلّة الغائيّة حبّ الفاعل وشوقه لتلك النتيجة لا الوجود العلميّ للغاية[2]. يعتبر الفلاسفة عادةً العلم بالنتيجة المطلوبة، أو العلم بكون العمل خيرًا، علّةً غائيّةً، وقد يعبّرون أحيانًا بأنّ تصوّر الغاية مع الوجود الذهني علّةٌ غائيّةٌ، وقد يقولون أحيانًا إنّ ماهيّة الغاية الّتي تتحقّق قبل القيام بالفعل مع الوجود الذهنيّ هي العلّة الغائية... ولٰكن يبدو أنّ هٰذه التعابير لا تخلو من مسامحةٍ، والأفضل أن نطلق على المحبّة بمعناها العامّ الّتي تظهر في موارد على شكل رضايةٍ وشوقٍ علّةً غائيّةً؛ لأنّ حبّ الخير والكمال هو الّذي يقود الفاعل المختار إلى القيام بالفعل، والعلم في الواقع هو شرطٌ لتحقّقه وليس علّته الموجدة، وواضحٌ أنّ عدّ ماهيّة الغاية علّةً غائيّةً لا يتناسب مع أصالة الوجود، ومع ذٰلك نجد هٰذا الأمر كذٰلك في كلام أتباع المشّائيّة الّذين يعتقدون بأصالة الوجود[3]. بأخذ

---

(1) مصباح يزدى، محمدتقى، جلسهى 83 از تدريس "الأسفار الأربعة"، ج 2، ص 267.

(2) مصباح يزدى، محمدتقى، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 111 و458.

(3) المصدر السابق، ص 113.

هٰذه النقاط بعين الاعتبار يمكن أن نستنتج أنّه يجب أن نفرّق بين العلّة الغائيّة ووجود غايةٍ للموجودات الحيّة.

«لقد فُكّكت العلّة الغائيّة وغاية الفاعل عن بعضهما، فالعلّة الغائيّة في فواعل كالإنسان والحيوان الّتي لديها شعورٌ وإدراكٌ، هي على مستوى التصوّر، أمّا أن يكون للفاعل غايةٌ فلا يستلزم أيّ شعورٍ وإدراكٍ؛ لهٰذا فإنّ فرض وجود غايةٍ لجميع موجودات عالم الطبيعة، سواءٌ كانت ذات شعورٍ أو لا شعور لها لا يستلزم أيّ تناقضٍ، ولٰكنّ فرض العلّة الغائيّة في الموجودات الّتي لا شعور لها يعتبر تناقضًا؛ لهٰذا لا يمكن تعميم العلّة الغائيّة لتشمل الفواعل الّتي لا شعور لها، عكس الغاية الّتي لا إشكال في تعميمها. الاستناد إلى التفكيك السابق الذكر هو بسبب أنّ بعض المصنّفات الفلسفيّة المعاصرة تتوهّم أن العلّة الغائيّة هي نفسها الغاية»[1].

2- الاتفاق والصدفة في الحكمة الإسلامية

عرفنا في الفصل الرابع أنّ الفلاسفة والعلماء التجريبيّين يعتقدون مثل دوكنز أنّ كلّ ظاهرةٍ ناتجةٌ عن علّةٍ؛ ولهٰذا السبب لم يَدُسْ أيٌّ منهما على أصل العلّيّة قطّ، ولا يؤمنون بالصدفة بمعنى عدم العلّة. إذن فما المقصود بـ "الاتّفاق" المثير للجدل في الفلسفة الإسلاميّة و"الصدفة" الّتي يؤمن بها علماء الأحياء في الطفرة الجينيّة؟

---

(1) عبوديت، عبدالرسول، هستى‌شناسى [علم الوجود]، ص 154 و155؛ انظر كذٰلك: المصدر السابق، ص 161 و163.

يتمّ التركيز في الفلسفة الإسلاميّة ومن بينها الحكمة السينويّة على أصل العلّيّة والسنخيّة بين العلّة والمعلول، ومن هنا يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّه من كلّ علّةٍ طبيعيّةٍ توجد ظاهرةٌ ومعلولٌ يتناسب وطبيعة تلك العلّة واستعداداتها؛ ولهٰذا السبب ينبت من القمح قمحٌ، وتثمر بذرة التفّاح تفّاحًا، فلو كانت قاعدة العلّيّة غير صائبةٍ ستنهدم كلّ العلوم التجريبيّة بجميع نظريّاتها الّتي تدّعي كشف علّة الظواهر المادّيّة. بناءً على هٰذا ـ بما أنّ هٰذه القاعدة حتميّةٌ ـ لماذا قد يشاهَد في بعض الأحيان ظواهر تحدث على عكس ما هو متوقّعٌ كالطفرة الجينيّة مثلًا؟

من أجل الإجابة عن هٰذا السؤال، طرح ابن سينا بحثًا موسّعًا في كتبه بعنوان "الاتّفاق"، ويجيب في هٰذه المباحث على المنكرين للاتّفاق[1]، ويبيّن بوضوح أنّ الاتّفاق موجودٌ[2]. في نظر ابن سينا، الطبيعة في حال تحرّكٍ وتغيّرٍ دائمٍ نحو غايةٍ على أساس بنيتها وإمكاناتها الداخليّة[3]، هٰذه الغاية تسمّى "الغاية بالذات" ويورد بعض الشواهد على وجودها[4]، ولٰكنّ الطبيعة بسبب كونها ساحةً تعجّ بالتزاحمات والموانع، فإنّ حركة بعض الموجودات تواجه موانع واصطداماتٍ، فتغيّر جهتها، وبدل أن تبلغ الغاية بالذات تنتهي إلى

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، السماع الطبيعيّ، ص 60 و67.

(2) المصدر السابق، ص 70.

(3) المصدر السابق، ص 71.

(4) من بينها أنّ الأطبّاء في ممارستهم للطبابة يعتقدون أنّ المرض ناتجٌ من المشاكل الّتي تطرأ على الصحّة؛ ولهٰذا السبب يسعى الطبيب لتقديم نسخةٍ ترفع هٰذه الموانع؛ لكي يعود جسم الشخص إلى مسيره الأصليّ أي الصحّة. لمزيدٍ من المطالعة راجع: المصدر السابق، ص 72.

مقصدٍ آخر وهو "الغاية بالعرض"، وهٰذا ما يسمّى "الاتّفاق" حسب ابن سينا[1].

يقول مطهري: «نحن لا ننكر الاتّفاق في بعض الحالات[2]... ما تطلقون عليه أنتم "اتّفاقًا" هو الغاية بالعرض. [ولٰكن]... ما المقصود "بالغاية بالعرض"؟ يعني أنّ الطبيعة تتّجه في جميع هٰذه الحالات نحو غايتها الذاتيّة، ولٰكن لأنّ هٰذه الروابط العلّيّة والمعلوليّة لا تتحرّك دائمًا بموازاة بعضها البعض دون أن يحدث تصادمٌ بينها، قد تتقاطع هٰذه الخطوط مع بعضها البعض، ولمّا تتقاطع مع بعضها البعض، تظهر حوادث نطلق عليها "الاتّفاق"»[3].

إذن فالصدفة في حكمة ابن سينا ـ الّتي تعني عدم وجود الغاية الأصليّة؛ بسبب عدم الوصول إليها ـ أمرٌ معقولٌ ومقبولٌ، ولٰكن بالقياس إلى التغيّرات في المستوى الكلّيّ نجد أنّها أمرٌ نادرٌ وجزئيٌّ[4].

بعد ابن سينا خصّص جميع الفلاسفة ـ تقريبًا ومن بينهم صدر المتألّهين ـ قسمًا من كتبهم لهٰذا البحث. يعتقد صدر المتألّهين كذٰلك على غرار ابن سينا أنّ الاتّفاق ـ بمعنى وصول الموجودات الطبيعيّة إلى الغاية بالعرض ـ موجودٌ[5]، ولٰكنّه بالقياس إلى جميع تغيّرات عالم المادّة أمرٌ نادرٌ:

---

(1) المصدر السابق، ص 70.

(2) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 7، ص 428.

(3) المصدر السابق، ص 427.

(4) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج1، السماع الطبيعيّ، ص 70.

(5) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 256.

«وجود العالم ليس على سبيل الاتّفاق، وإن كان للاتّفاق مدخلٌ بالقياس إلى بعض أفرادها»[1].

بظهور نظريّة داروين أخذ بحث الاتّفاق في الفلسفة الإسلاميّة صبغةً جديدةً، واهتمّ به بعض الفلاسفة بتدقيقٍ أكثر، مثال ذٰلك ما يعتقده أحد الفلاسفة المعاصرين، من أنّ الكثير من التحدّيات الّتي أُوجِدَت في هٰذا البحث ناتجةٌ عن عدم وضوح محلّ النزاع والإبهام في معنى "الاتّفاق" و"الصدفة"؛ ولهٰذا يعتبر لكلمة "الاتّفاق" ستة معانٍ، ويوضّح بأنّ محلّ التنازع هو أحد هٰذه المعاني فقط، هٰذا المعنى من الاتّفاق هو عندما «لا توجد ظاهرةٌ عن قصدٍ من الفاعل الطبيعيّ القريب»، ويعتقد هٰذا المفكّر أنّ «اتّفاقًا كهٰذا ليس ممكنًا وحسب، بل سيكون ضروريًّا إذا أدركنا معنى الفاعل بالطبع وقبلنا وجوده»[2]؛ ولهٰذا السبب لا يستبعد بعضُ الفلاسفة المعاصرين احتمال وقوع الصدفة في النظم الموجود[3].

بالنظر إلى النقاط السابقة يمكن أن نستنتج أنّ الصدفة في الجين الناتجة من الطفرات الجينيّة النادرة جدًّا أمرٌ ممكنٌ ومقبولٌ، وهٰذا هو الشيء الّذي يعتقده دوكنز فيما يخصّ الصدفة الجينيّة، وأنّ الخطأ في الاستنساخ النادر جدًّا هو سببه.

الآن وبعد أن اتّضحت هٰذه الاصطلاحات يمكن أن نحصل على فهمٍ صحيحٍ

---

(1) المصدر السابق.

(2) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 127.

(3) جوادى آملى، عبدالله، تبيين براهين اثبات خدا [تبيين براهين إثبات الإلٰه]، ص 31.

للأجوبة الثلاثة الّتي قدّمها الفلاسفة لهٰذين الإشكالين، من بين هٰذه الأجوبة يشترك الجواب الأوّل بين كلا الاستدلالين، والجواب الثاني متعلّقٌ بالاستدلال الأوّل (نفي الغاية)، والجواب الثالث بالاستدلال الثاني (نفي العلّة الغائيّة).

ثانيًا: جواب الفلاسفة المسلمين على نفي الغاية والعلة الغائية

أعطى الفلاسفة المسلمون أجوبةً متنوّعةً في هٰذا الصدد، بعضها ينفي كلا الإشكالين، وبعضها ينفي أحدهما، نذكر فيما يلي بعض أهمّ الأجوبة:

1- تمتع جميع الموجودات بدرجة من الشعور والإدراك

تستند المقدّمة الأولى لكلا الاستدلالين إلى إبطال تمتّع الموجودات الحيّة بالشعور والإدراك، فكان أحد الأجوبة الّتي قدّمها الفلاسفة المسلمون لهٰذين الاستدلالين إثبات أنّ لكلّ الموجودات في الطبيعة مقدارًا من الشعور والعلم، وبهٰذا تكون المقدّمة الأولى وتبعًا لها نتائج الإشكالين فاسدةً وباطلةً.

يدّعي ابن سينا في أحد كتبه الأكثر دقّةً أنّ جميع الأجسام ـ بالإضافة إلى الجواهر العقلانيّة والنفسانيّة ـ لها كمالٌ يختصّ بها، وعشقٌ وشوقٌ إراديٌّ وطبيعيٌّ لذٰلك الكمال أيضًا، وألّف لهٰذا الغرض رسالةً مستقلّةً[1].

«فإذا نظرت في الأمور وتأمّلتها وجدت لكلّ شيءٍ من الأشياء الجسمانيّة كمالًا يخصّه، وعشقًا إراديًّا أو طبيعيًّا لذٰلك الكمال، وشوقًا طبيعيًّا أو إراديًّا إليه»[2].

---

(1) لمزيدٍ من المطالعة راجع: رسائل ابن سينا، رسالة العشق، ص 393ـ397.

(2) ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ص 142.

مع أنّ بعض شارحي كتب ابن سينا يعتبرون هٰذه العبارات خطابةً وشعرًا[1]، ولٰكن حسب البعض الآخر من الفلاسفة وشارحي كتبه بأنّ العشق والشوق الإراديّ ناتجان عن الشعور والعلم، فإنّ هٰذه العبارة تدلّ على أنّ ابن سينا يعتقد بأنّ لجميع الموجودات المادّيّة درجةً من الشعور والعلم، ومن بين هٰؤلاء الشارحين الّذين يتّفقون مع ابن سينا في هٰذه النقطة الخواجة نصير الدين الطوسيّ.

«إنّ [القوى] الطبيعيّة ما لم يقتض لذاتها شيئًا كائنٌ ما مثلًا ـ لا يحرّك الجسم إلى حصول ذٰلك الشيء[2] ـ فيكون ذٰلك الشيء [غاية الحركة] مقتضاها أمرٌ ثابتٌ [في طبيعة الفاعل] ـ دالٌّ على وجود ذٰلك الشيء لها [الطبيعة] بالقوّة [الغاية] ـ وشعورٌ [وعلمٌ ضعيفٌ] ما لها به [الغاية] قبل وجوده بالفعل ـ فهو العلّة الغائيّة لفعلها [الطبيعة]»[3].

وجهة النظر هٰذه تظهر بعض الخيوط لها عند «مجموعةٍ من الأفلاطونيّين

---

(1) الرازيّ، محمّد بن عمر، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 588.

(2) كان الاعتقاد السائد في القديم أنّ كلّ عنصرٍ من العناصر الأربعة (الماء، والتراب، والنار، والهواء) له مكانه الطبيعي الّذي تقتضيه طبيعيته، مثلًا المكان الطبيعيّ للتراب هو مركز العالم (الأرض)؛ لهٰذا إذا أفلتنا حجرًا من فوق فإنّه يتحرّك نحو الأرض ليأخذ مكانه الطبيعيّ، ومع أنّ هٰذا الكلام محلّ للنقاش حاليًّا، إلّا أنّه لا بدّ من الانتباه إلى أنّ التغيّر في الأمثلة لا يعني التغيّر في أصل القاعدة الفلسفيّة. لمزيدٍ من المطالعة راجع: شيروانى، على، هستى و علل آن در حكمت مشّاء [الوجود وعلله في الحكمة المشّائيّة]، ص 121.

(3) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، ج 3، ص 17.

الجدد، وأتباع مدرسة الإسكندريّة، وأتباع المنهج العرفانيّ»[1]، واستمرّت كذٰلك في فلسفة صدر المتألّهين بصورةٍ أوضح، فهو يفسّر الشعور بأنّه «الوجدان و[العلم] بالنفس»[2]، ويجيب على المشكل الّذي أبطل شعور الموجودات الطبيعيّة المادّيّة، فيطرح ثلاث مقارباتٍ[3]:

1ـ في هٰذه المقاربة والجواب يذكر صدر المتألّهين أنّه لا يوجد أيّ طريقٍ أو استدلالٍ لنفي جميع درجات الشعور عن الموجودات المادّيّة؛ ولهٰذا السبب فإنّ إنكار شعور الموجودات مخالفٌ للعقل.

2ـ في المقاربة الثانية، بتركيزه على الميل والاقتضاء الذاتيّ للأشياء، يسعى صدر المتألّهين أن يبيّن أنّه يمكن القول إنّها تتوفّر على درجةٍ من الشعور.

ومقدّمات هٰذه المقاربة كالتالي:

م 1ـ الاقتضاء الذاتيّ لكلّ موجودٍ هو التغيّر الموجّه والوصول إلى هدفٍ ـ ولو عن غير علمٍ ـ وبعبارةٍ أخرى يصدر عن كلّ طبيعةٍ فعلٌ خاصٌّ.

م 2ـ لمّا كان الوجود الخارجيّ لذٰلك الهدف ليس في المتناول حاليًّا، إذن لا بدّ أن يكون الوجود العلميّ لذٰلك الهدف عند الموجود الّذي هو في حال حركةٍ، وإلّا كيف يمكن أن تكون هناك حركةٌ نحو هدفٍ خاصٍّ.

---

(1) مصباح يزدي، محمّدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 128.

(2) مطهرى، مرتضى، مجموعهء آثار [مجموعة الآثار]، ج 7، ص 437؛ لمزيدٍ من المطالعة راجع: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 447.

(3) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 282 ـ 284.

م 3ـ الوجود العلميّ يستلزم التمتّع بالشعور.

النتيجة: بهٰذا يثبت أنّ هناك مرتبةً من الشعور، وإن كانت ضعيفةً لجميع الموجودات.

والجدير بالذكر أنّ الشعور عند صدر المتألّهين لا يساوي العلم والقصد والرويّة، ومن هنا فإنّ إثبات الشعور للموجودات لا يستتبع كونها ذات علمٍ وقصدٍ[1].

3ـ الجواب الثالث يستند إلى أصل "وحدة الوجود" الصدرائيّة، على أساس تفسير صدر المتألّهين لهٰذا الأصل، هناك وجودٌ واحدٌ مستقلٌّ فقط، يشمل عالم الوجود، وما وجود بقيّة الموجودات ـ بما فيها الموجودات المادّيّة في الطبيعة ـ إلّا رابطيٌّ وغير مستقلٍّ، وشؤونٌ لذٰلك الوجود المطلق. ومن أجل فهم أفضل لهٰذا الأصل يستعين صدر المتألّهين وأتباعه بمثال "البحر والموج"، أو "الشمس وأشعتها"، فالموج ما هو إلّا حركةٌ للبحر، وأشعة الشمس ليست إلّا النور الصادر عن الشمس، وعلى هٰذا الأساس أيّ صفةٍ يتّصف بها الوجود المطلق يمكن أن نصف بها ـ بشكلٍ ما ـ الموجودات الأخرى الّتي تقع تحت مظلّته؛ لهٰذا بإثبات الحياة، والعلم، والقدرة للموجود المطلق، فإنّ بقيّة الموجودات كذٰلك سيصيبها رذاذٌ من تلك الصفات. ويمكن صياغة استدلال هٰذا الجواب كما يلي:

---

(1) وقد أولى الأستاذ جوادي آملي هٰذا الاستدلال اهتمامًا خاصًّا، لمزيدٍ من المطالعة راجع: جوادى آملى، عبدالله، فلسفهى صدرا [الفلسفة الصدرائيّة]، ج 2، ص 279 و280.

م 1 ـ الإلٰه حيٌّ.

م 2 ـ الحياة مساويةٌ للعلم والقدرة والإرادة.

م 3 ـ الموجودات ظهورٌ وتجلٍّ للوجود المطلق (الإلٰه)، (أصل وحدة الوجود).

النتيجـة: كلّ الموجـودات الحيّـة تتمتّـع بدرجـةٍ من الشعـور والعلم والقدرة والإرادة[1].

2- عدم التلازم بين الشعور والغاية

توضّح المقدّمة الثالثة من الاستدلال الأوّل أنّ «كلّ موجودٍ ليس له شعورٌ وعلمٌ ليس له غايةٌ كذٰلك». في أحد الأجوبة على الاستدلال الأوّل شكّك الفلاسفة المسلمون في هٰذه المقدّمة، وعارضوا النتيجة المترتّبة عليها. في هٰذا الجواب يبيّن ابن سينا أنّه ليس هناك تلازمٌ وارتباطٌ بين الشعور والعلم من جهةٍ، والغاية من جهةٍ أخرى، وبعبارةٍ أخرى يمكن أن يكون لفعلٍ ما غايةٌ، ولٰكنّ فاعله لا شعور ولا إدراك له، ويعتقد ابن سينا أنّ من بين هٰذه الموارد الحركات والتغيّرات في الطبيعة المعلولة للطبيعة والعلل الطبيعيّة؛ لأنّ العلل الطبيعيّة ليس لها شعورٌ وإدراكٌ، ولٰكن لا شكّ أنّ الحركات الناتجة عنها لها خاتمةٌ وغايةٌ.

«الأمور الطبيعيّة لغايةٍ[2]... وليس إذا عَدَمَتِ الطبيعةُ الرويّةَ وجب من

---

(1) لمزيدٍ من المطالعة راجع: جوادى آملى، عبدالله، فلسفهى صدرا [الفلسفة الصدرائيّة]، ج 2، ص 281.

(2) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، السماع الطبيعيّ، ص 71.

ذٰلك أن يُحكم بأنّ الفعل الصادر عنها غير متوجّهٍ إلى غايةٍ؛ فإنّ الرؤية ليست لتجعل الفعل ذا غايةٍ، بل لتعيّن الفعل الّذي يختاره من بين سائر الأفعال، جائزٌ اختيارها، لكلّ واحدٍ منها غايةٌ تخصّه، فالرؤية لأجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غايةٍ»[1].

وقد أورد صدر المتألّهين كذٰلك عباراتٍ شبيهةً وقبل هٰذا الجواب، ثمّ يستنتج في الأخير أنّ «الطبيعة لديها غاياتٌ دون قصدٍ وشعورٍ»[2]، ولٰكن ما هو المقصود من الغاية في الموجودات الطبيعيّة؟ في المنظومة الفلسفيّة لأرسطو وبالنظر إلى البِنية الثنائيّة للموجودات الطبيعيّة المتكوّنة من مادّةٍ وصورةٍ، يكون معنى الغايات دون القصد والشعور أنّ «الأرسطويّين أثبتوا لكلّ طبيعةٍ ميلًا خاصًّا نحو غايةٍ معيّنةٍ يؤدّي إلى الحركة نحوها»[3].

بيان الفلاسفة الإلٰهيّين هو أنّ للطبيعة غايةً، فهل هناك شعورٌ في ذات الطبيعة أو أنّه لا شعور فيها أصلًا، بل هي مسخّرةٌ لأمر وراءها؟ وإن كانت مسخّرةً فإنّ لها غايةً، ولا تكون دون غايةٍ. على كلّ حالٍ تبيين الفلاسفة الإلٰهيّين هو أنّ الطبيعة نفسها تتحرّك نحو غايةٍ، وما هو موجودٌ غاية الطبيعة نفسها، مثلًا النطفة الّتي تستقرّ في الرحم هي نطفةٌ في وجودها، وفي ذاتها تكمن حركةٌ نحو "صيرورتها إنسانًا"، أي أنّها كانت منذ ابتداء حركتها ذات جهةٍ، فهي في الأصل تتسارع نحو الصيرورة إنسانًا، وهٰذا الميل نحو الصيرورة

---

(1) المصدر السابق، ص 72.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 257.

(3) مصباح يزدي، محمّدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 128.

إنسانًا موجودٌ فيها. هٰذه هي نظريّة الحكماء الإلٰهيّين[1].

إلى هنا لا بدّ من القول إنّ الطبيعة وخاصّةً الجينات ـ الّتي تعتبر أساس الحركة التكامليّة ـ مع أنّه ليس لديها فكرٌ وشعورٌ، ولٰكن لأنّ التغيّرات الحاصلة فيها ناتجةٌ عن ميلٍ وطبيعةٍ خاصّةٍ، فهي ذات غايةٍ وخاتمةٍ.

3- الفاعل التسخيري

«حسب اعتقاد الإلٰهيّين تُعتبر جميع الفواعل في العالم ـ سواءٌ المجرّدة منها أو المادّيّة ـ مسخّرةً للإرادة الإلٰهيّة»[2]. ومن هنا كان أحد الأجوبة الّتي لاقت قبولًا كبيرًا من قبل الفلاسفة ـ بدءًا من ابن سينا إلى الفلاسفة المعاصرين ـ والتي ليست بحاجةٍ إلى قبول أنّ للموجودات الطبيعيّة شعورًا وعلمًا، هو ذٰلك الجواب الّذي يستند إلى مفهوم "الفاعل التسخيريّ". إذ سعى الفلاسفة ـ بإظهارهم لهٰذا الجواب ـ إلى أن يبيّنوا أنّه حتّى وإن كان إثبات الشعور والعلم لبعض الموجودات الحيّة الطبيعيّة غير ممكنٍ، فإنّه لا يمكن أن نبطل العلّة الغائيّة لها بشكلٍ مطلقٍ؛ لأنّه حتّى وإن كانت هٰذه الموجودات تفتقر إلى العلّة الغائيّة؛ لأنّها لا شعور لها، ولٰكنّ الشعور والعلم موجودٌ في السلسلة الطوليّة لفواعلها؛ ولهٰذا فهي ذات علّةٍ وهٰذا القدر كافٍ ليكون للطبيعة هدفٌ. ولٰكن من قام من الفلاسفة المسلمين المشهورين باقتراح هٰذا الجواب؟

أحد هٰؤلاء الفلاسفة هو صدر المتألّهين الشيرازيّ الّذي يقسّم في مصنّفاته

---

(1) مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار [مجموعة الآثار]، ج 7، ص 406.

(2) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 127.

الفواعل من جهةٍ إلى "فاعلٍ تسخيريٍّ" و"فاعلٍ غير تسخيريٍّ [أصيلٍ]"[1].
الفاعل التسخيريّ هو الفاعل الّذي تكون فاعليّته في طول فاعليّة فاعلٍ أعلى[2]، ويكون عمله تحت سلطة ذٰلك الفاعل الخارجيّ وتوجيهه، ووفقًا لطينته وطبيعته[3]؛ ولهٰذا قال بعضهم في تعريف هٰذا الفاعل إنّه: «الفاعل الّذي يكون هو أو فعله من فعل فاعلٍ آخر»[4]. أمّا الفاعل غير التسخيريّ فهو الّذي لا يكون مسخّرًا في فعله لفاعلٍ آخر. يقول أحد الفلاسفة المعاصرين في هٰذا الصدد:

«بالنظر إلى أنّه يمكن لفاعلَين أن يكونا مؤثّرين في القيام بفعلٍ ما في طول بعضهما، وأنّ الفاعل البعيد يقوم بالفعل عن طريق الفاعل القريب، أثبت الفلاسفة المسلمون نوعًا آخر من الفاعليّة، وهي "الفاعليّة بالتسخير" وهي تقبل الجمع مع أنواعٍ أخرى من الفاعليّات؛ فسمّوا مثلًا هضم الغذاء ـ الّذي يتمّ عن طريق القوى البدنيّة ولٰكن تحت سلطة النفس وتدبيره ـ الفعل التسخيريّ [ولهٰذا السبب عُدّت القوى البدنيّة الّتي تحت سلطة النفس فاعلًا بالتسخير]»[5].

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، ص 249.

(2) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 103.

(3) جوادى آملى، عبدالله، رحيق مختوم [الرحيق المختوم]، ج 1ـ4، ص 87.

(4) الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، ص 173.

(5) مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 96ـ97؛ لمزيدٍ من المطالعة راجع: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، ص 244.

ولٰكن مَن مِن الفلاسفة المسلمين قدّم هٰذا الجواب؟ بالمرور على آراء ابن سينا يمكن أن نتأكّد أنّه كان من بين الفلاسفة السبّاقين إلى هٰذا الجواب، فيدّعي في عبارةٍ له[1] ـ على غرار ما وضّحه صدر المتألّهين ـ أنّ أحد التبريرات فيما يخصّ توفّر الموجودات الطبيعيّة على علّةٍ غائيّةٍ هو أن نقول: إنّه لمّا لم يكن للطبيعة تفكّرٌ، فإنّ صورة فعل الفواعل الطبيعيّة وغايتها موجودةٌ في كلٍّ من فاعلها الطوليّ بشكلٍ أقوى، وفي الطبيعة بشكلٍ تسخيريٍّ وضعيفٍ[2]، وبعبارةٍ أخرى: «يقول الشيخ إنّ هناك فاعلًا أعلى يُسمّى "العقل الفعّال" وغاية نموّ هٰذا النبات مثلًا موجودةٌ في ذٰلك العقل الفعّال، وعلى نحو التسخير في نفس النبات»[3]. من هنا عدّ صدر المتألّهين تسخير الموجودات المادّيّة أيضًا كأحد الأفعال الإلٰهيّة[4].

وقد اختار فلاسفةٌ آخرون بعد هٰذين الفيلسوفين الكبيرين هٰذا الجواب، ومن بينهم العلّامة اللاهيجيّ الّذي يعتقد بكلّ صراحةٍ أنّ الطبيعة ليس لها شعورٌ وتفكيرٌ[5]، وقد جُعِلت غاية الحركة والتغيّر فيها بصورةٍ جبلّيّةٍ فقط؛ ولذا لا بدّ من البحث عن العلّة الغائيّة، وإدراك صورتها الذهنيّة في العلل الطوليّة للطبيعة[6]. يقول الفيّاض اللاهيجيّ في أحد مؤلّفاته في هٰذا الصدد:

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلٰهيّات)، ص 283.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، ص 244 و258.

(3) مطهرى، مرتضى، مجموعهٔ آثار [مجموعة الآثار]، ج 7، ص 352.

(4) المصدر السابق، ص 406.

(5) لاهيجى، عبدالرزّاق ، گوهر مراد [جوهر المراد]، ص 223.

(6) اللاهيجيّ، عبد الرزّاق، شوارق الإلهام، ج 1، ص 245.

«حتّى لو قلنا بوجود صانعٍ حكيمٍ تستند إليه جميع الموجودات والمؤثّرات، ليس عجيبًا إعطاء قوّةٍ وخاصّيّةٍ للطبيعة يمكن عن طريقها صدور الأفعال المحكمة والمتقنة، ويكفي وجود العلم والحكمة في المبدإ الأوّل ولا يلزم تحققهما في كلّ مرتبةٍ من مراتب الوسائط»[1].

وقد قبل كذٰلك الحكيم السبزواريّ والعلّامة الطباطبائيّ كون الفاعليّة في الطبيعة على نحو التسخير[2]، ففي نظر السبزواريّ «عندما تعمل الفواعل الطبيعيّة طبقًا لطبيعتها، فإنّها في ضوء تسيير وتوجيه مدبّراتٍ تُسمّى في الشريعة ملائكة السماء والأرض»[3].

4- النتيجة

لكي نعرف إلى أيّ حدٍّ يقبل الفلاسفة المسلمون نتائج استدلال دوكنز فيما يخصّ النظم والعلّة الغائيّة، نقوم أوّلًا بتجميعٍ لمقدّمات الطرفين:

المقدّمة الأولى: تمّ في هٰذه المقدّمة تبيين أنّ كلًّا من الفلاسفة ودوكنز يعتبرون وجود النظم في العالم أمرًا واضحًا وحتميًّا. من أجل إعطاء جوابٍ دقيقٍ لدوكنز، قام الفلاسفة أوّلًا بتقسيم النظم إلى أنواعٍ كالنظم الصناعيّ، والاعتباريّ والطبيعيّ، وكذٰلك قسّموا النظم الطبيعيّ إلى الناتج عن العلّة الفاعليّة، والعلّة الغائيّة، والغاية أو الأجزاء الداخليّة. والنظم المتنازع حوله

---

(1) المصدر السابق، ص 157.

(2) السبزواريّ، الملّا هادي، شرح المنظومة، ج 2، ص 410؛ المصدر السابق، ج 5، ص 95؛ الطباطبائيّ، محمدحسين، نهاية الحكمة، ص 173.

(3) جوادى آملى، عبدالله، رحيق مختوم [الرحيق المختوم]، ج 1_4، ص 87.

في هٰذا البحث هو النظم الطبيعيّ الناتج عن العلّة الغائيّة، فدوكنز لا يؤمن بهٰذا النظم؛ لأنّه لا يوجد تصميمٌ وتدبيرٌ وراء النظم الطبيعيّ حسب نظره.

المقدّمة الثانية والثالثة: رأينا في هٰذه المقدّمة أنّ ثلاثيّة دوكنز لا تتوفّر على توازنٍ منطقيٍّ؛ لأنّ عنصري الصدفة والانتقاء الطبيعيّ مرتبطان بعالم الطبيعة، وعنصر الإلٰه متعلّقٌ بعالم ما وراء الطبيعة، وقد قام في الحقيقة بعمله هٰذا بمزج المراتب العَرضيّة والطوليّة للعالم مع بعضها، فوصل إلى نتيجةٍ غير صائبةٍ، في حين أنّه في نظر الفلاسفة المسلمين لا يمكن للاستدلالات المثبتة للانتقاء الطبيعيّ أن تحذف منافسها المماثل لها في المرتبة ـ أيّ الصدفة ـ ولا تستطيع إبطال الإلٰه الّذي يتواجد في مرتبةٍ أعلى.

المقدّمة الرابعة: دار الحديث خلال تقييم هٰذه المقدّمة حول ثلاثة مفاهيم فلسفيّةٍ: الصدفة والغاية والعلّة الغائيّة، وقد تبيّن أنّ الحكماء المسلمين يعتبرون الصدفة ـ بمعنى عدم الغاية بالذات ـ أمرًا معقولًا، ورأينا من جهةٍ أخرى أنّ بعض الفلاسفة المسلمين كانوا يعتقدون بتغاير الغاية والعلّة الغائيّة، ومع أنّهم يعتبرون جميع الموجودات الطبيعيّة ذات غايةٍ، فهم لا يؤمنون بوجود علّةٍ غائيّةٍ للموجودات الفاقدة للشعور، ولٰكنّ عدم الغاية في هٰذه الموجودات عند هٰؤلاء الحكماء ليس دليلًا على عدم وجود الإلٰه وبقيّة الموجودات غير المادّيّة ذات الشعور، فقد توسّلوا بمفهوم "الفاعل التسخيريّ"، ويعتقدون بناءً عليه أنّ الفواعل الطبيعيّة العمياء في الطبيعة تواصل مسيرها بتوجيهٍ من الفواعل الطوليّة ذات الشعور، وهٰذه الفواعل ذات الشعور الموجّهة لها هي أمارةٌ على وجود علّةٍ غائيّةٍ في أفعالهم.

بأخذ هٰذه النقاط بعين الاعتبار ستكون النتيجة الأولى ـ الّتي استخلصها دوكنز من هٰذه المقدّمات الأربع؛ أي إنكار الإلٰه عن طريق الانتقاء الطبيعيّ ـ غير تامّةٍ وخاطئةً؛ لأمرين حسب الحكماء:

الأمر الأوّل: الانتقاء الطبيعيّ ليس الصانع الواقعيّ للطبيعة، فهم يعتقدون أنّ صانع التغيّرات في العالم هو الصور الفلسفيّة الّتي هي طبيعة الموجودات، هٰذا الصانع ـ وخلاف ما يعتقده دوكنز ـ ليس أمرًا خارجًا عن الكائنات، وبإثباته يصبح وجود مراتب طوليّةٍ في عالم الطبيعة من أجل الإجابة عن سبب تكوّنها أمرًا لازمًا.

والأمر الثاني: في نظر الفلاسفة المسلمين أنّ الانتقاء الطبيعيّ لداروين مع كونه عمليّةً متّفقًا عليها في عالم الأحياء، ولٰكنّه على المستوى العَرضيّ للعالم، ولا يمكن بالاستناد إليه إنكار الفواعل ما فوق المادّيّة في المراتب العليا للعالم.

ونفس الأمر بالنسبة للنتيجة الثانية لدوكنز ـ إنكار العلّة الغائيّة لعالم الطبيعة ـ فهي تواجه إشكالاتٍ، فمع أنّ بعض الفلاسفة مثل دوكنز لا يتصوّرون علّةً غائيّةً للموجودات الفاقدة للشعور، ولٰكن بقبلوهم الفواعل الطوليّة في العالم فهم يبحثون عن هٰذه العلّة في مرتبةٍ أعلى، ويعتقدون أنّ الموجودات الطبيعيّة تتحرّك نحو هدفها بتوجيهٍ من هٰذه الفواعل ذات الشعور في هٰذه المرتبة؛ ولهٰذا السبب يعتقد بعض الفلاسفة كذٰلك أنّه «يمكن عن طريق نظرة التطوّر درك أصل العلّة الغائيّة بشكلٍ أفضل بكثيرٍ»[1].

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، ج 4، ص 226.

الملاحظات

الفلاسفة اليونان ولاهدفية الطبيعة

كان ديمقراط يعتبر أصل وجود العالم عشوائيًّا وبلا هدفٍ، «كان يقول بالاتّفاق فيما يخصّ وجود العالم؛ يعني أنّه قبل أن تكون سماءٌ وأرضٌ وتظهر عناصر ويوجد الماء والهواء والنار والتراب (العناصر الأربعة)، كان الاتّفاق هو سبب أصل العالم وهٰذه العناصر، ولٰكنّ الكائنات ـ أي الأمور الجزئيّة ـ لم يكن وجودها اتّفاقيًّا»[1]. يقرّر ابن سينا هٰذا التوهّم فيقول:

«وهٰذا هو ديمقراطيس وشيعته فإنّهم يرون أنّ مبادئ الكلّ هي أجرامٌ صغارٌ لا تتجزّأ لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنّها غير متناهيةٍ بالعدد، ومبثوثةٌ في خلاءٍ غير متناهي القدر، وأنّ جوهرها في طباعه متشاكلٌ وبأشكالها مختلفٌ، وأنّها دائمة الحركة في الخلاء، فيتّفق أن يتصادم منها جملةٌ فتجتمع على هيئةٍ فيكون منه عالمٌ، وأنّ في الوجود عوالم مثل هٰذا العالم غير متناهيةٍ بالعدد مترتّبةٌ في خلاءٍ غير متناهٍ، ومع ذٰلك فيرى أنّ الأمور الجزئيّة مثل الحيوانات والنباتات كافيةٌ لا بحسب الاتّفاق»[2].

ويبدو أنّ أرسطو، كما يظهر من عبارةٍ له، لا يعارض هٰذه الفكرة، ويقول في تأييد نظريّة كون تركيب العناصر الأربعة اتّفاقيًّا:

«كلّما اجتمعت جميع الأجزاء بحيث تبدو وكأنّها تقوم بذٰلك من أجل

---

(1) المصدر السابق، ج 7، ص 412.

(2) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، السماع الطبيعيّ، ص 61؛ انظر كذٰلك: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 254.

هدفٍ، بقيت هناك موجوداتٌ خضعت لنوعٍ من النظم بصورةٍ اتّفاقيّةٍ، والأجزاء الّتي لم تقم بذٰلك ستعدم في المستقبل، كما قال أمبادوقليس»[1].

ولكنّ بعض مؤرّخي الفلسفة المعاصرين يعتقدون أنّ عنصر الاتّفاق له دورٌ في نظريّة ديمقراط أكثر ممّا جاء في تقارير الفلاسفة المسلمين السابقين، وقد ألقى بظلاله على بقيّة أجزاء الوجود كذٰلك.

إنّ عالم الفلاسفة الذرّيّين (Atomism) [مثل أناكساغوراس، ليوكيبوس (Leucippus)، وديمقراط (Democritus)] بلا هدفٍ، ميكانيكيٌّ وجبريٌّ... لقد كان ديمقراط ينكر أن يكون عالم الطبيعة ذا هدفٍ، وكان يبيّن كلّ الأشياء على أساس الضرورة الميكانيكيّة... ليس هناك بدايةٌ ولا نهايةٌ لتفاعل الذرات، وكلّ مرحلةٍ خاصّةٍ من هٰذه العمليّة تصبح ضروريّةً عن طريق المرحلة السابقة لها بشكلٍ عليٍّ... هٰذه الحركة لم تنشأ من تصميمٍ وتخطيطٍ، بل هناك سلسلةٌ غير متناهيةٍ من تفاعلات الذرّات السابقة هي الّتي تعيّن ذٰلك... لهٰذا أورد أرسطو نقدين أساسيّين على نظريّة ديمقراط؛ أحدهما أنّه حذف العلّة الغائيّة والآخر أنّه اعتبر أيّ حركةٍ ذرّيّةٍ غير طبيعيّةٍ[2].

بالإضافة إلى ديمقراط، يوافق أمبادوقليس كذٰلك على كون بعض الأمور الطبيعيّة اتّفاقيّةً، إلّا أنّه وخلافًا لديمقراط لا يعتبر وجود العالم ناتجًا عن الاتّفاق، ولٰكنّه يعتبر وجود الكائنات وتشكّلها وتنوّعها محصولًا للاتّفاق. هٰذه

---

(1) أرسطو طاليس، الطبيعة، ج 1، ب 198، ص 145.

(2) C.C.W.Taylor, Routledge History of Philosophy, V I, From the beginning to Plato, p 204.

النظريّة العريقة تتطابق في بناها الأساسيّة مثل "الاتّفاق" و" بقاء الأصلح والأنسب" مع نظريّة التطوّر الداروينيّة بشكلٍ غريبٍ. في هٰذا التقرير لابن سينا يبيّن هٰذا التطابق بشكلٍ جميلٍ:

«وفرقة أخرى لم تقدم على أن تجعل العالم بكلّيّته كائنًا بالاتّفاق، ولٰكنّها جعلت الكائنات متكوّنةً عن المبادئ الأسطقسيّة بالاتّفاق، فما اتّفق أن كان هيئة اجتماعه على نمطٍ يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل، وما اتّفق أن لم يكن كذٰلك لم ينسل، وأنّه قد كان في ابتداء النشوء ربما تتولّد حيواناتٌ مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفة، وكان يكون حينئذٍ حيوانٌ نصفه أيّلٌ ونصفه عنزٌ، وأنّ أعضاء الحيوان ليست هي على ما هي عليه من المقادير والخلق والكيفيّات لأغراضٍ، بل اتّفقت كذٰلك، مثلًا قالوا: ليست الثنايا حادّةً لتقطع، ولا الأضراس عريضةً لتطحن، بل اتّفق أن كانت المادّة تجتمع على هٰذه الصورة، واتفق أن كانت هٰذه الصورة نافعةً في مصالح البقاء، فاستفاد الشخص بذٰلك بقاءً، وربّما اتّفق له من آلات النسل نسلٌ لا ليستحفظ به النوع، بل اتّفاقٌ»[1].

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، السماع الطبيعيّ، ص 62؛ انظر كذٰلك: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 254. قام الشهيد مطهري خلال توضيحه لآراء ابن سينا، وكذٰلك الأستاذ مصباح يزدي خلال تدريسه لأسفار صدر المتألّهين بعرض تقريرٍ واضحٍ لنظريّة هٰذين الفيلسوفين. راجع: مطهرى، مرتضى، مجموعهٔ آثار [مجموعة الآثار]، ج 7، ص 413_415؛ مصباح يزدى، محمدتقى، جلسه 79 از تدريس جزء دوّم "الأسفار الأربعة" ملّا صدرا.

هٰذا الفيلسوف اليونانيّ عرض أدلّةً أيضًا على كون أجزاء الطبيعة بلا هدفٍ، من بينها أنّ لاهدفيّة الطبيعة ناتجةٌ عن عدم الشعور والتفكير في تلك الأجزاء؛ لأنّه لو كان للطبيعة رؤيةٌ وشعورٌ وهدفٌ، لما كانت هناك موجوداتٌ ناقصة الخلقة قطّ، ولم تكن لبعض الموجودات أعضاءٌ زائدةٌ، وأكثر من هٰذا لم يلزم أن يكون هناك موتٌ وزوالٌ في الطبيعة؛ لأنّ الموت والزوال ليسا هدفًا أو غايةً لأيّ موجودٍ حيٍّ[1]؛ ولهٰذا السبب يجب أن لا نسعى لإثبات أنّ للطبيعة تصميمًا ومخطَّطًا قبليًّا؛ لأنّ «كلّ ما يحدث في الطبيعة إنّما هو في إطار الاتّفاق، وكلّ ما في الأمر أنّ بعض هٰذه الاتّفاقات تحدث بحيث تترتّب عليها مصالح، حينها يُتوَهّم أنّ هٰذا الاتّفاق كان من أجل تلك المصلحة»[2].

يتحدّث أحد الحكماء المسلمين المعاصرين عن "اللاهدفيّة" في الطبيعية، و"بقاء الأصلح" الّتي يتحدّث عنهما أمبادوقليس وداروين ببيانٍ جميلٍ فيقول:

«مثلًا يمكن أن تأتي الطبيعة بـ 1000 أثرٍ يكون 999 منها بلا فائدةٍ ولغوًا، وواحدٌ فقط في محلّه، لو كانت كلّها موجودة لعرفنا حينها أنّ أكثر أفعال الطبيعة بلا رؤيةٍ، ولكنّ أكثرها كان بسبب عدم توافقها وانسجامها مع

---

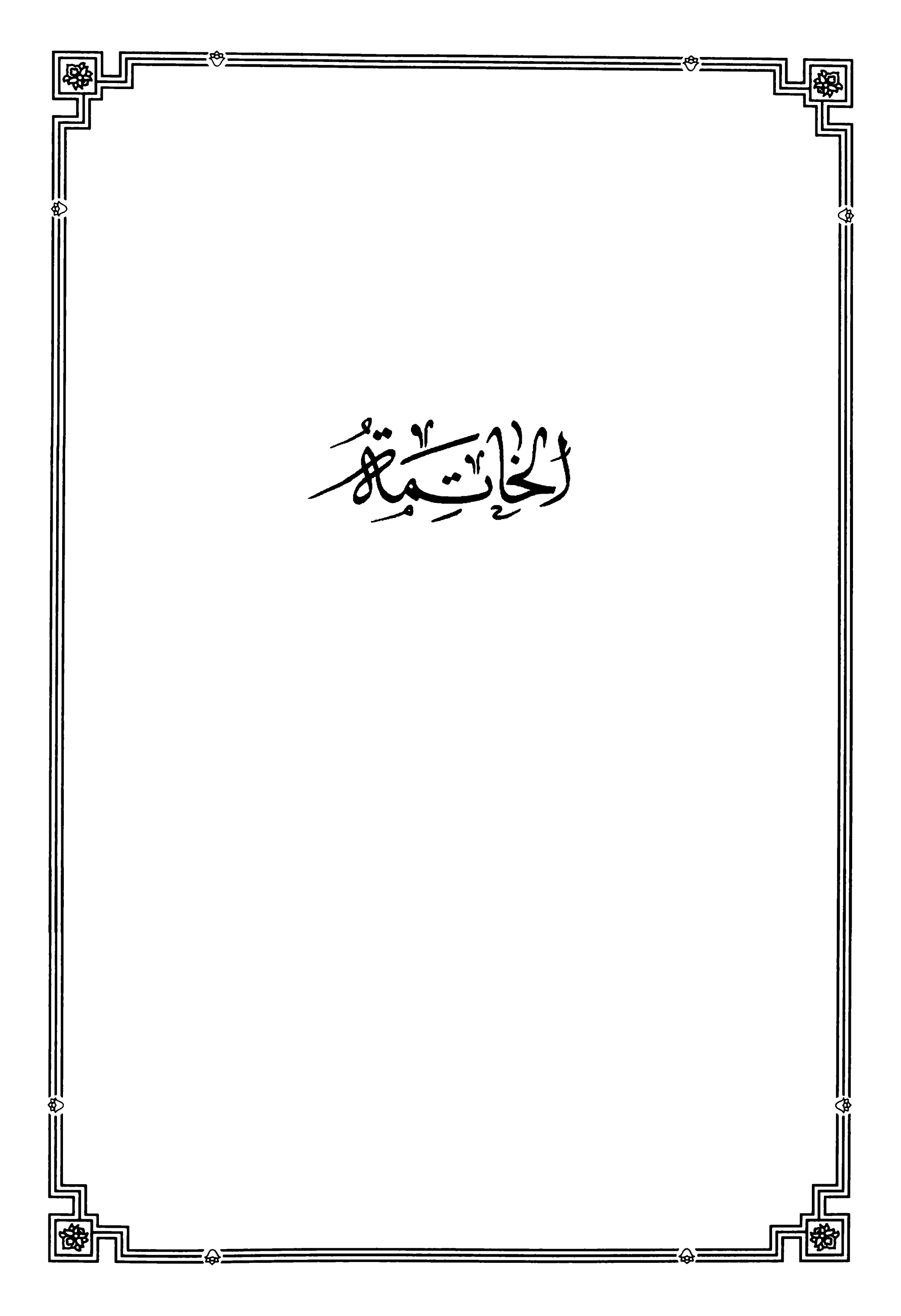
(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، السماع الطبيعيّ، ص 69؛ الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 254.

(2) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج7، ص 419 في ذيل عبارة ابن سينا في: ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، السماع الطبيعيّ، ص 69؛ جوادى آملى، عبدالله، رحيق مختوم [الرحيق المختوم]، ج 2ـ4، ص 276 في ذيل عبارة صدر المتألّهين في: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 254.

النظام الموجود ـ وهٰذا هو معنى المصلحة في الأساس، وهو قابليّة البقاء ـ لا تقبل البقاء وتزول من الوجود، ولٰكنّنا لا نأخذ تلك المنعدمة بعين الاعتبار؛ ولهٰذا تستدعى مسألة "بقاء الأصلح والأنسب" اليوم في النظرية الّتي يستند إليها الأغلبية، وذكرت كذٰلك في كلام داروين، وهٰذا لا يعني أنّ الطبيعة تختار الأصلح، بل إنّها تتحرّك نحو الأصلح»[1].

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 7، ص 419 في ذيل عبارة ابن سينا في: ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 1، السماع الطبيعيّ، ص 69.



الخاتمة

بتقييم وجهات نظر الفلاسفة المسلمين ودوكنز في كلّ بابٍ من أبواب البحث، نستخلص النتائج التالية:

الطبيعانية والعلموية والمادية

1ـ يمكن القول إنّ أهمّ اختلاف بينهم يتمثّل في نوع نظرتهم للعالم؛ حيث إنّ دوكنز بقبوله للطبيعانيّة الوجوديّة، يحصر عالم الطبيعة في الأجسام والمادّة، وفي مقابل هٰذا يقسّم الفلاسفة المسلمون العالم إلى عالم الطبيعة وما فوق الطبيعة، يتكوّن عالم الطبيعة من المادّيّات المحسوسة (المادّة الأولى والثانية) والموجودات المادّيّة غير المحسوسة (الصور النوعيّة)، ويتكوّن عالم ما فوق الطبيعة من المجرّدات غير المحسوسة المتعلّقة بالمادّة وغير المتعلّقة بالمادّة، وبهٰذا فإنّ دوكنز لا يقبل إلّا مجموعةً واحدةً من عالم الطبيعة المختصّ بالفلاسفة، وينكر المجموعتين الأخريين، أي جميع الصور والمجرّدات. هٰذا الاعتقاد هو أحد العناصر الّتي جعلته أقرب إلى الإلحاد.

2ـ وبسبب الاختلاف السابق ينتقد الفلاسفة المسلمون الطبيعانيّة العلمويّة لدوكنز، وحسب هٰؤلاء الحكماء لا بدّ أن يكون للصور ـ الّتي تُعدّ من بين موجودات عالم الطبيعة، والعلّة القريبة للتغيّرات التدريجيّة في الطبيعة ـ مكانتها اللازمة في التفسير العلميّ؛ لأنّه من الواضح أنّ التفسير العلميّ الّذي تُهمَل فيه الصور تفسيرٌ غير تامٍّ.

3ـ تبيّن أنّ دوكنز يعتقد بالاختزاليّة في سلسلة المراتب، حيث يكتفي في توضيحه لكّل مستوًى بالأجزاء القابلة للمشاهدة فقط، أمّا الفلاسفة المسلمون فيعتبرون هٰذا النهج غير صحيحٍ؛ لأنّهم يعتقدون أنّ الموجودات، بالإضافة إلى هٰذه الأجزاء المحسوسة، لديها "صورٌ" يمكن إثباتها بالبراهين العقليّة.

4ـ بقبول دوكنز لتفسير الأجهزة العضويّة عن طريق العمليّات الطبيعيّة اعتبر وجود الإلٰه في هٰذا التفسير زائدًا، وقام بإنكاره، وهٰذا الأمر في الحقيقة هو خلطٌ للطبيعانيّة المنهجيّة والطبيعانيّة الوجوديّة؛ لأنّ كون شيءٍ زائدًا في التفسيرات المادّيّة ليس دليلًا على عدمه، وبالإضافة إلى ذٰلك يؤكّد الفلاسفة المسلمون على أنّه حتّى إذا أحدثت التفسيرات المادّيّة خللًا في البرهان على وجود الإلٰه فهٰذا الأمر ليس إلّا دليلًا على عدم صحّة ذٰلك البرهان، لا على نفي وجود الإلٰه، وعدم صحّة جميع الأدلّة على وجود الإلٰه.

قاعدة العلية وفروعها

1ـ أنّ الاختلاف الأساسيّ بين الفلاسفة والعلمويين ـ مثل دوكنز ـ هو في فهم "قاعدة العلّيّة"، فدوكنز مع أنّه لم يهتمّ بهٰذه القاعدة مثل الفلاسفة، ولٰكنّ نهج هٰذا الأحيائيّ في تفسير العالم التطوّريّ يبيّن أنّ تلقّيه لهٰذه القاعدة هو مادّيٌّ بالكامل، ولا يعتقد إلّا بالعلل الّتي يطلق عليها الفلاسفة "العلّة المادّيّة" و"العلّة الإعداديّة"، أمّا الفلاسفة المسلمون فيعتبرون هٰذه النظرة غير صائبةٍ، ويعتقدون أنّ العلّة المادّيّة ما هي إلّا إحدى العلل الحقيقيّة الأربع (الفاعليّة والصوريّة والغائيّة المادّيّة) في عالم الطبيعة.

2ـ التلقّي المادّي لقاعدة العلّيّة حال دون درك دوكنز الفاعل الموجد ـ الّذي هو من بين العلل الفاعليّة ـ وهٰذا الأمر أدّى إلى أن لا يكون له دركٌ صحيحٌ للعوالم الطوليّة للوجود.

3ـ مع أنّ الفلاسفة المسلمين يتّفقون مع دوكنز في كون العامل القريب لتغيّرات عالم المادّة مادّيٌّ وطبيعيٌّ، ولٰكنّهم يوضّحون من خلال الأدلّة العقليّة أنّ هٰذا العامل ليس العلل المادّيّة أو الإعداديّة الّتي يشير إليها دوكنز، بل إنّ العامل الأصليّ في ذٰلك حسب نظرهم هو "العلّة الصوريّة" للموجودات، إذ تقوم بتغيير الموجودات بدعم من العلل الحقيقيّة الأخرى كالعلّة المادّيّة.

4ـ بالإضافة إلى النظام المادّيّ والعرضيّ يعتقد الفلاسفة المسلمون ـ خلافًا لدوكنز ـ بالنظام الطوليّ كذٰلك، فقد أثبتوا بالبراهين العقليّة أنّ المادّيّات ليست لها قدرة الإيجاد، ومن هنا لا يمكن الحديث في عالم المادّة إلّا عن التغيّر لا الإيجاد، ويعتقدون أنّ عالم المادّة من أجل أن يوجد يحتاج إلى عالمٍ آخر في طوله.

5ـ في نظر الفلاسفة المسلمين إثبات احتياج عالم الطبيعة إلى إيجاد موجودٍ فوقيٍّ يهدم فكرة الإلٰه الكسول، الّذي لا فائدة منه؛ لأنّ هٰذه الفكرة لن يكون لها معنًى مع افتراض إلٰهٍ يقوم بخلق المادّة الأوّليّة وصورة الموجودات، وكذٰلك يوفّر أرضيّة بقائها بمنحها الوجود في كلّ آنٍ.

6ـ يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ «تفسير وجود الموجودات الحيّة عن طريق توالي الحوادث الطبيعيّة» كما يؤكّد دوكنز، مع كونه تفسيرًا علميًّا ولازمًا، ولٰكنّه ليس كافيًا وجامعًا، ليس كافيًا؛ لأنّه لا يتكلّم إلّا عن العلل المادّيّة، ولا

يذكر سيرةً للعلّة الصوريّة، أو الصور النوعيّة للموجودات الّتي تعتبر العلّة القريبة للحوادث الطبيعيّة، في حين أنّ هٰذه العلّة أمرٌ مختصٌّ بهٰذا العالم المادّيّ، ولا بدّ أن تؤخَذ بعين الاعتبار في التفسير العلميّ؛ وكذٰلك ليس جامعًا، لأنّه لا يشير بأيّ نحوٍ للنظام الطوليّ والعِلل الفاعليّة والموجِدة للطبيعة.

تطور الأنواع والأصل المشترك

1ـ في تبيينه لتغيّرات الأجهزة العضويّة يؤكّد دوكنز على اتّصال النظام الطبيعيّ، وتشكّل الأنواع الجديدة من الأنواع السابقة، ويُعتبَر بالإضافة إلى هٰذه الموجودات كآلةٍ لبقاء الجينات، وهٰذا الأمر إنّما يدلّ على أنّ دوكنز لا يعتقد بوجود حدٍّ بين الموجودات، خلافًا لما تحدّث عنه بعض الفلاسفة، وبوجهة نظره هٰذه يكون في الواقع قد أبطل "الماهويّة"، وهناك بعض الفلاسفة يتّفقون معه على هٰذا الرأي إلى حدٍّ ما، مثال ذٰلك ما يعتقده الكثير كصدر المتألّهين وأتباعه الذين ـ وبناءً على تفكيكهم بين المنهج المعرفيّ والمنهج الوجوديّ ـ ينفون وجود الماهيّة في العالم الخارجيّ، وحسب نظرهم ليست الماهيّة إلّا صورةً ذهنيّةً للوجود الخارجيّ؛ ولهٰذا يجب عدم السعي وراءها في العالم الخارجيّ.

2ـ ومع كلّ هٰذا فإنّ "الماهويّة" لا تعني القول بوجود ماهيّةٍ خارجيّةٍ للموجودات مقابل التطوّر الداروينيّ؛ لأنّ الفلاسفة المسلمين ـ الّذين كانوا يقولون بماهيّةٍ منفصلةٍ لأنواع الموجودات كابن سينا ـ كانوا يعتقدون بتغيّر الموجودات عن طريق "الكون والفساد"، وهٰذا الكلام يعني أنّه بتبادل بعض الصور على الأقلّ يتحوّل موجودٌ إلى نوعٍ آخر.

3ـ بالاستفادة من بأفكار المذهب السينويّ والصدرائيّ يمكن أن نبيّن أنّ التطوّر ـ وبالأخص تطوّر الأنواع الداروينيّ ـ هو حادثةٌ قابلةٌ للتفسير وممكنةٌ؛ لأنّه «حسب الأصول الفلسفيّة، مع أنّنا نعتبر الأنواع متباينةً، فإنّ تبدّل نوعٍ إلى نوعٍ آخر لا إشكال فيه، سواءٌ تحوّل نوعٌ غير حيٍّ إلى نوعٍ غير حيٍّ آخر، أو تحوّل نوعٍ حيٍّ إلى نوعٍ حيٍّ آخر، أو تحوّل نوعٍ غير حيٍّ إلى نوعٍ حيٍّ»[1].

4ـ ولمّا كان التنبّؤ الصحيح واليقينيّ لحوادث مليارات السنوات السابقة عن طريق التجربة غير ممكنٍ، فسيكون الكلام عن "الأصل المشترك" ـ حتّى في علم الأحياء ـ أمرًا بالغ الصعوبة وغير حتميٍّ، ولكن مع فرض صحّة هٰذه الفكرة، لن يصيب النظام الفلسفي الإسلامي أيُّ خلل؛ لأنّ هٰذا النظام باعتباره تطوّر الأنواع الدارويني قابلا للتفسير، يحكم بعدم استحالة هٰذا الأمر كذٰلك، ولٰكن لا بدّ أن لا نغفل عن أنّ الفلاسفة المسلمين يعتقدون أنّ الإلٰه القادر كما أنّه يستطيع أن يوجد الموجودات من خلال عمليّة تطوّر الأنواع انطلاقًا من الأصل المشترك، يستطيع كذٰلك أن يخلق دون أن يعتمد على هٰذه العمليّة.

5ـ الداروينيّون مثل دوكنز يتحدّثون فقط عن التطوّر في المستويات القابلة لمشاهدة الموجودات، ولٰكن بالتدقيق في وجهة نظر حكماء كصدر المتألّهين يتبيّن أنّ التطوّر المشار إليه من طرفهم يمتدّ ـ بالإضافة إلى هٰذا المستوى ـ إلى مستوياتٍ قاعديّةٍ وأساسيّةٍ كذٰلك، ويعتقدون أنّ جواهر

---

(1) مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار [مجموعة الآثار]، ج 6، ص 318.

الموجودات كذٰلك طبيعةٌ مضطربةٌ وغير مستقرّةٍ؛ ولهٰذا يمكن الادّعاء أنّ التغيّرات التطوّريّة والظاهريّة هي ثمرة الحركة الجوهريّة للموجودات.

نظم الموجودات وغائيتها

1ـ يؤكّد الحكماء المسلمون على غرار دوكنز على وجود النظم في عالم الطبيعة، حيث يقسّمون النظم أوّلًا إلى النظم الصناعيّ والاعتباريّ والطبيعي، ثمّ يقسّمون النظم الطبيعيّ كذٰلك إلى النظم الناتج عن العلّة الفاعليّة، والعلّة الغائيّة، والغاية أو الأجزاء الداخليّة. النظم المتنازع حوله في هٰذا البحث هو النظم الطبيعيّ الناتج عن العلّة الغائيّة، فدوكنز لا يعتقد بهٰذا النظم؛ لأنّه حسب رأيه ليس هناك وراء النظم الطبيعيّ تصميمٌ وتدبيرٌ، وللإجابة عن هٰذه المسألة يفرّق الفلاسفة بين الغاية والعلّة الغائيّة، فجميع الفلاسفة يرون أنّ الطبيعة ليست دون غايةٍ، ولٰكنّهم يختلفون فيما بينهم في كون الطبيعة دون علّةٍ غائيّةٍ، فيسلب البعض العلّة الغائيّة عن الطبيعة بنفي الشعور لها، وبنفي العلّة الغائيّة للموجود الطبيعيّ يمكن الادّعاء أنّ هٰؤلاء الحكماء كذٰلك مثل دوكنز، لا يعتقدون بكون النظم الطبيعيّ الناتج عن العِلّة الغائيّة موجودًا في الموجودات نفسها.

2ـ في نظر الحكماء المسلمين، الصدفة إذا كانت بمعنى فقدان الغاية بالذات فهي أمرٌ معقولٌ؛ لأنّه في الكثير من الأوقات تصرف الموجودات المادّيّة النظر عن الغاية بالذات بسبب الموانع، وتأخذ منحًى آخر.

3ـ سعيًا منه لإبطال الإلٰه، طرح دوكنز ثلاثيّة الصدفة، والانتقاء الطبيعيّ، والخلقيّة، وبإبطاله للصدفة ـ الّتي تعني تجمّع عددٍ كبيرٍ من الاحتمالات

المطلوبة ـ والاكتفاء بالانتقاء الطبيعيّ في تبيين الأجهزة العضويّة، قام بإنكار الإلٰه والخلقيّة، ولٰكن لا بدّ أن نعلم أنّه ليس هناك توازنٌ منطقيٌّ في هٰذه الثلاثيّة؛ لأنّ عنصري الصدفة والانتقاء الطبيعيّ مرتبطان بعالم الطبيعة، وعنصر الإلٰه مرتبطٌ بما وراء الطبيعية، وبهٰذا خلط المراتب الطوليّة والعرضيّة لعالم الواقع مع بعضها البعض، وخلص إلى نتيجةٍ خاطئةٍ، ولٰكنّ وجهة نظر الحكماء المسلمين هي أنّ الاستدلالات المثبتة للانتخاب الطبيعيّ لا يمكنها إلّا أن تحذف منافستها الّتي تشترك معها في نفس المرتبة ـ أي الصدفة ـ وليست قادرةً على إبطال الإلٰه الّذي يقع في مرتبةٍ أعلى. وبأخذ هٰذه النقاط بعين الاعتبار يمكن أن نفهم أنّ إنكار الإلٰه عن طريق الانتقاء الطبيعيّ ناقصٌ وغير صحيحٍ.

4ـ الانتقاء الطبيعيّ في نظر الحكماء ليس الصانع الواقعيّ للطبيعة، بل الصور ـ طبيعة الموجودات ـ هي صانع تغيّرات العالم في نظرهم، هٰذا الصانع ـ خلافًا لدوكنز ـ ليس أمرًا خارجًا عن الموجودات.

5ـ يعتبر دوكنز تطوّر الموجودات ناتجًا عن عمليّةٍ عمياء، لا عن العلّة الغائيّة للموجودات، ومن خلال هٰذا يقوم بإنكار الإلٰه، وفي مقابل ذٰلك يفرّق بعض الحكماء المسلمين بين الغاية والعلّة الغائيّة، ويعتقدون أنّ جميع الموجودات الطبيعيّة ذات غايةٍ، أمّا العلّة الغائيّة فهي تختصّ بذات الشعور، وفقدان العلّة الغائيّة في الموجودات الفاقدة للشعور ـ حسب هٰؤلاء الحكماء ـ ليس دليلًا على عدم وجود الإلٰه وبقيّة الموجودات ممّا وراء المادّية ذات الشعور، فهم يعتقدون ـ بالاستفادة من مفهوم الفاعل التسخيريّ ـ أنّ

الفواعل الطبيعيّة العمياء في الطبيعة تواصل مسيرها بتوجيهٍ من الفواعل الطوليّة ذات الشعور، وهٰذه الفواعل إنّما تدلّ على وجود علّةٍ غائيّةٍ في أفعالها.

نظرية التطور ليست نظرية إلحادية

1ـ حسب اعتقاد الفلاسفة، وبسبب إمكانيّة تبيين نظريّة التطوّر حتّى في نسختها الدوكنزيّة؛ فإنّه لا يمكن اعتبارها نظريّةً إلحاديّةً؛ إذ إنّه يمكن الاعتقاد بعالم التطوّر، وفي الوقت نفسه الإيمان بالإلٰه إيمانًا ناتجًا عن المبادئ اليقينيّة العقلانيّة للفلسفة الإسلاميّة، لا على أساس التقليد الأعمى؛ لأنّ «الإيمان بالإلٰه في ذاته ليس متعارضًا مع العلم، ولٰكنّه يتعارض مع الميتافيزيقا المادّيّة [دوكنز]»[1]. ومن خلال كلّ هٰذا يمكن الوصول إلى نتيجةٍ بارزةٍ مفادها أنّ الفلسفة تتعارض مع إلحاد دوكنز وتلقّيه الخاطئ شبه الفلسفيّ، ولٰكنّ أفرادًا كدوكنز «وقعوا في خطإٍ بسبب توهّمهم أنّ نظريّة التطوّر إلحاديّةٌ في ذاتها، وباختيارهم لهٰذا المسير الضيّق الكاذب يكونون قد أمضوا على استمراريّة لزوم الاختيار بين العلم والدين»[2].

2ـ من أهمّ نتائج هٰذا البحث هو أنّ كلام دوكنز ما دام في إطار علم الأحياء فهو علميٌّ وجدير بالانتباه والمتابعة، أمّا في مجال الأخلاق والدين والفلسفة فهو سطحيٌّ وغير تامٍّ، فوجهات نظره الخارجة عن علم الأحياء قد أخرجته من مجال الأحياء، وأقحمته في علمٍ لا تخصّص ولا تمحّص له فيه؛ ولهٰذا السبب «أخفق دوكنز وأتباعه العلمويّون في التمييز بين الأسئلة العلميّة

---

(1) Ian Barbour, Religion and Science, p 82.
(2) Ibid. p 82.

والفلسفيّة... وقد أعطى المصنّفون المذكورون المفاهيم العلميّة في نظرتهم الميتافيزيقيّة معنًى يتجاوز دائرة استعمالها العلميّ، وهٰذا من أجل أن يوفّروا الأرضيّة لدعم الفلسفات المادّيّة الشاملة»[1].

3ـ ويمكن أن نستخلص هٰذه النتيجة من كلّ ما ذُكر من نقاطٍ، وهي أنّ «إلحاد دوكنز استند بشكلٍ خاطئٍ وغير كافٍ إلى الشواهد الأحيائيّة، ونحن بدورنا لا بدّ أن نبحث عن الجذور الأساسيّة لهٰذا الإلحاد في مكانٍ آخر»[2]. يعتقد الفلاسفة أنّه لا بدّ من البحث عن جذور هٰذا الإلحاد في النظرة الأحاديّة للطبيعة، وعدم التفكير الصحيح في مباني العلم البشريّ، هٰذه المباني الّتي لا تستند إلى وسائل كالتجربة والاختبار، بل تحتاج إلى تعمّقٍ عقلانيٍّ وفلسفيٍّ. هٰذا المصنّف ينبّه دوكنز وأتباعه إلى أنّه «إذا أراد العالم أن يتكلّم كفيلسوفٍ فعليه أن يبدي رأيه في مستوًى فلسفيٍّ. يقول ألبرت أينشتاين: "إنّ رجل العلم فيلسوفٌ فقيرٌ"»[3]!

---

(1) Ibid. p 81.
(2) Alister McGrath. Dawkins 'God, Genes, Memes and the Meaning of Life. P 53.
(3) Albert Einstein, Out of My Later Years (New York: Philosophical Library, 1950), p 58.

المصادر

المصادر العربية والفارسية

1. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلهيّات، قم: انتشارات آيت الله مرعشى نجفى، 1405 هـ

2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الطبيعيات، قم: مكتبة آية الله مرعشى نجفى، 1404 هـ

3. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، المنطق، المدخل، قم: انتشارات آيت‌الله مرعشى نجفى، 1404 هـ

4. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق فى بحر الضلالات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1379 ش.

5. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، رسالة العشق، قم: انتشارات بيدار، 1400 هـ

6. ابن مسكويه الرازي، أحمد بن محمد بن يعقوب، الفوز الأصغر، تحقيق: صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، بيروت 1987.

7. ابن مسكويه الرازي، أحمد بن محمد بن يعقوب، تهذيب الأخلاق وطهارة الأعراق، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1405 هـ ـ 1985 م.

8. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2007.

9. أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة، تفسير ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1938 م.

10. أرسطو طاليس، منطق أرسطو، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت، الطبعة الأولى 1980 م.

11. بهمنيار ابن المرزبان، التحصيل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1375 ش.

12. جوادی آملی، عبدالله، تبيين براهين اثبات خدا [تبيين براهين إثبات الإله]، قم: نشر اسراء، 1384 ش.

13. جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم در شرح اسفار اربعه ملاصدرا، قم: نشر اسراء، 1389 ش.

14. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه‌ى صدرا، قم: نشر اسراء.

15. الديناني، غلام حسين، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، دار الهادي بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1428 هـ ـ 2007 م.

16. ذبيحى، محمد، فلسفه‌ى مشاء، تهران: انتشارات سمت، 1389 ش.

17. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، شرح الاشارات والتنبيهات (الفخر الرازيّ)، با تصحيح على رضا نجف زاده، قم: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، 1382 ش.

18. الرازي، قطب الدين، شرح مطالع الأنوار فى المنطق، المبحث الثالث، انتشارات كتبى نجفى، بى تا.

19. ريتر، يواخيم، فرهنگنامه‌ى تاريخى مفاهيم فلسفى، سيدمحمدرضا حسينى بهشتى (سرويراستار مترجمين)، ج1ـ 2، تهران: انتشارات سمت، 1386 ش.

20. سبزوارى، ملاهادى، أسرار الحكم، قم: مطبوعات دينى، 1383 ش.

21. سبزوارى، ملاهادى، التعليقات على الشواهد الربوبيّة، المركز الجامعي للنشر، 1360 ش.

22. سبزوارى، ملاهادى، شرح المنظومة، تهران: نشرناب، 1369ـ1379 ش.

23. سربخشى، محمد، چيستى و ارزش معرفت شناختى علم حضورى، قم: انتشارات موسسه‌ى علمى پژوهشى امام خمينى، 1395 ش.

24. السهرودي، شهاب الدين (شيخ الإشراق)، حكمة الإشراق، تهران: موسسه‌ى مطالعات و تحقيقات فرهنگى.

25. السهرودي، شهاب الدين (شيخ الإشراق)، مجموعه‌ى مصنفات شيخ اشراق، مجلد 1ـ4، تصحيح و مقدمه هانرى كربن، تهران: موسسه‌ى مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1380 ش.

26. الشعرانيّ، أبو الحسن، شرح فارسى تجريد الاعتقاد، تهران: انتشارات اسلاميه، بى‌تا.

27. الشهرزوري، محمد بن محمود، شرح حكمة الإشراق، تهران: موسسه‌ى مطالعات و تحقيقات فرهنگى، 1373 ش.

28. الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، أسرار الآيات، تهران: انجمن حكمت و فلسفه، 1360 ش.

29. الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، قم: بيدار، بى تا.

30. الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، الحكمه المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث، 1410 هـ

31. الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكيّة، المركز الجامعيّ للنشر، 1360 ش.

32. الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، إيقاظ النائمين، تهران: انجمن حكمت و فلسفه‌ى ايران، بى تا.

33. الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، مجموعه‌ى رسائل فلسفى صدرالمتالهين، تهران، 1420 هـ

34. الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجوى، تهران: موسسه‌ى تحقيقات فرهنگى، 1363 ش.

35. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر لبنان-بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ

36. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، قم: انتشارات جامعه مدرسين، 1417 هـ

37. الطوسي، الخواجة نصير الدين، تجريد الاعتقاد، قم: دفتر تبليغات اسلامى، 1407 هـ

38. الطوسي، الخواجة نصير الدين، تلخيص المحصل، بيروت: دار الأضواء، 1405 هـ

39. الطوسي، الخواجة نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، قم: نشر البلاغة، 1375 ش.

40. عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 1ـ3، تعريب علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2010 م.

41. عبوديت، عبدالرسول، تحليل وبررسى انديشهى ساعت‌ساز لاهوتى، مجله معرفت فلسفى، شماره 5، پاييز 1383 ش.

42. عبوديت، عبدالرسول، درآمدى بر نظام حكمت صدرايى، ج 1 - 3، قم: انتشارات سمت با همكارى موسسهى علمى پژوهشى امام خمينى، 1390 ش.

43. عبوديت، عبدالرسول، هستى‌شناسى [علم الوجود]، قم: انتشارات موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، 1380 ش.

44. على شيروانى، هستى و علل آن در حكمت مشاء، قم: پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، 1393 ش.

45. فنايى اشكورى، محمد، مقدمه‌اى بر فلسفه اسلامى معاصر، قم: انتشارات موسسهى علمى پژوهشى امام خمينى، 1393 ش.

46. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، الطبعة الأولى، 2002 م.

47. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 8، ترجمة محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة القاهرة، الطبعة الأولى، 2009 م.

48. الكاتبي القزويني، حكمة العين وشرحه، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسى، 1353 ش.

49. لاهيجى، عبد الرزاق (فياض)، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، اصفهان: انتشارات مهدوى، بى تا.

50. لاهيجى، عبد الرزاق (فياض)، گوهر مراد، تهران: نشر سايه، 1383 ش.

51. محاورات أفلاطون، ترجمة شوقي داود تيمراز، ج 1ـ7، الأهليّة للنشر والتوزيع بيروت، 1994 م.

52. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

53. مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1430 هـ ـ 2009 م.

54. مطهري، مرتضى، مجموعه‌ى آثار [مجموعة الآثار]، قم: انتشارات صدرا، 1377 ش.

55. يثربي، سيديحيي، تاريخ تحليلي ـ انتقادى فلسفه‌ى اسلامى، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، 1388 ش.

المصادر الانجليزية

1. Barbour, Ian G. (1997). Religion and Science, Historical and Contemporary Issues. New York: HarperCollins Publishers,

2. Bowler, Peter J. (2003). Evolution: The History of an Idea. University of California Press,

3. Bowler, Peter J. and Iwan Rhys Morus. (2005). Making Modern Science. The University of Chicago Press.

4. Darwin, Charles Robert. (1859. 1970). The Origin of Species. Edited by P. Appleman. New York: W. W. Norton.

5. Darwin, Charles Robert. (1871, 1981). The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. With an Introduction by John Tyler Bonner and Robert M. May.by Princeton University Press.Published by Princeton University Press,Princeton, New Jersey.

6. Darwin, Charles Robert. (1876, 2009); the Origin of Species by Means of Natural Selection, United States of America by Cambridge University Press, New York.

7. Dawkins, Richard. (1976, 1989, 2006). The selfish gene. 2nd EdOxford University Press.

8. Dawkins, Richard. (1986, 1991, 2006).The Blind Watchmaker. New York.

9. Dawkins, Richard. (1995). River out of Eden: a Darwinian view

of life. London: Phoenix.

10. Dawkins, Richard. (1996)."A Survival Machine." ln The Third Culture, edited by John Brockman, 75-95. New York: Simon & Schuster.

11. Dawkins, Richard. (1996).Climbing Mount Improbable. New York: Norton.

12. Dawkins, Richard. (2003). Adevil's chaplain. London: Weidenfield & Nicolson.

13. Dawkins, Richard. (2006). the God Delusion. London: Transworld Publishers.

14. Dawkins, Richard. (2012). "Is Science A Religion?" The Humanist. Retrieved 31 December.

15. Dawkins, Richard.Darwin and Darwinism, A longer version of this article, authored by Richard Dawkins, first appeared in the British Edition of Microsoft(r) Encarta(r) Encyclopedia 98.

16. Flew, Antony, (1 November 2007). Flew Speaks Out: Professor Antony Flew reviews The God Delusion. Be thinking, retrieved 15 Jul 2013.

17. Flew, Antony, (2007). there is a god; how the world most notorious atheist changed his mind. With Roy Abraham Varghese. HarperCollins e-books

18. Francis Darwin (ed). (1887). Life and letters of Charles Darwin. Vol. 1. London.

19. Furley David, Routledge History of Philosophy, V II, Aristotle to to Augustin, p 28, published in the Taylor & Francis e-Library London, 2005.

20. Futuyma, Douglas J. (2006). Evolutionary Biology. Sinauer Associates

21. Harrison, Peter (ed). (2010). The Cambridge companion to science and religion. Cambridge University Press.

22. Hauser, Mac. (2006). Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong. New York: Ecco.

23. Lennox, J. (2004). "Darwinism", in ttp://plato .stanford. edu/ entries/darwinism

24. Marenbon John, Routledge History of Philosophy, V III, Medieval Philosophy, p 225, published in the Taylor & Francis e-Library London, 2004

25. Mayr, Ernst, What Evolution Is, (2002), paperback edition published in by Phoenix.

26. McGrath, Alister E. (2003).The science of God: an introduction to scientific theology. London: Continunn.

27. McGrath, Alister E. (2004). Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life. Oxford: Blackwell

28. McGrath, Alister E. (2007).The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. USA: InlerVarsity Press.

29. Montefiore, Hugh, (1985). The Probability of God. London: SCM Press.

30. Paley, William. (1828). Natural Theology, Matthew D. Eddy and David Knight 2006. First published as an Oxford World's Classics paperback 2006

31. Polkinghorne. John, (1994). DNA is quasimechanical; living organisms need not be, the faith of physicist. Princeton: Princeton university press.

32. Ruse, Michael (2010). “Atheism, naturalism and science: three in one?” In: The Cambridge companion to science and religion. Edited by Peter Harrison, (ed).

33. Ruse, Michael and Joseph Travis. (2009). Evolution: the first four billion years. Harvard University Press,

34. Taylor .C.C.W, Routledge History of Philosophy, V I, From The beginning to Plato, p 166, published in the Taylor & Francis e-Library London, 2005.